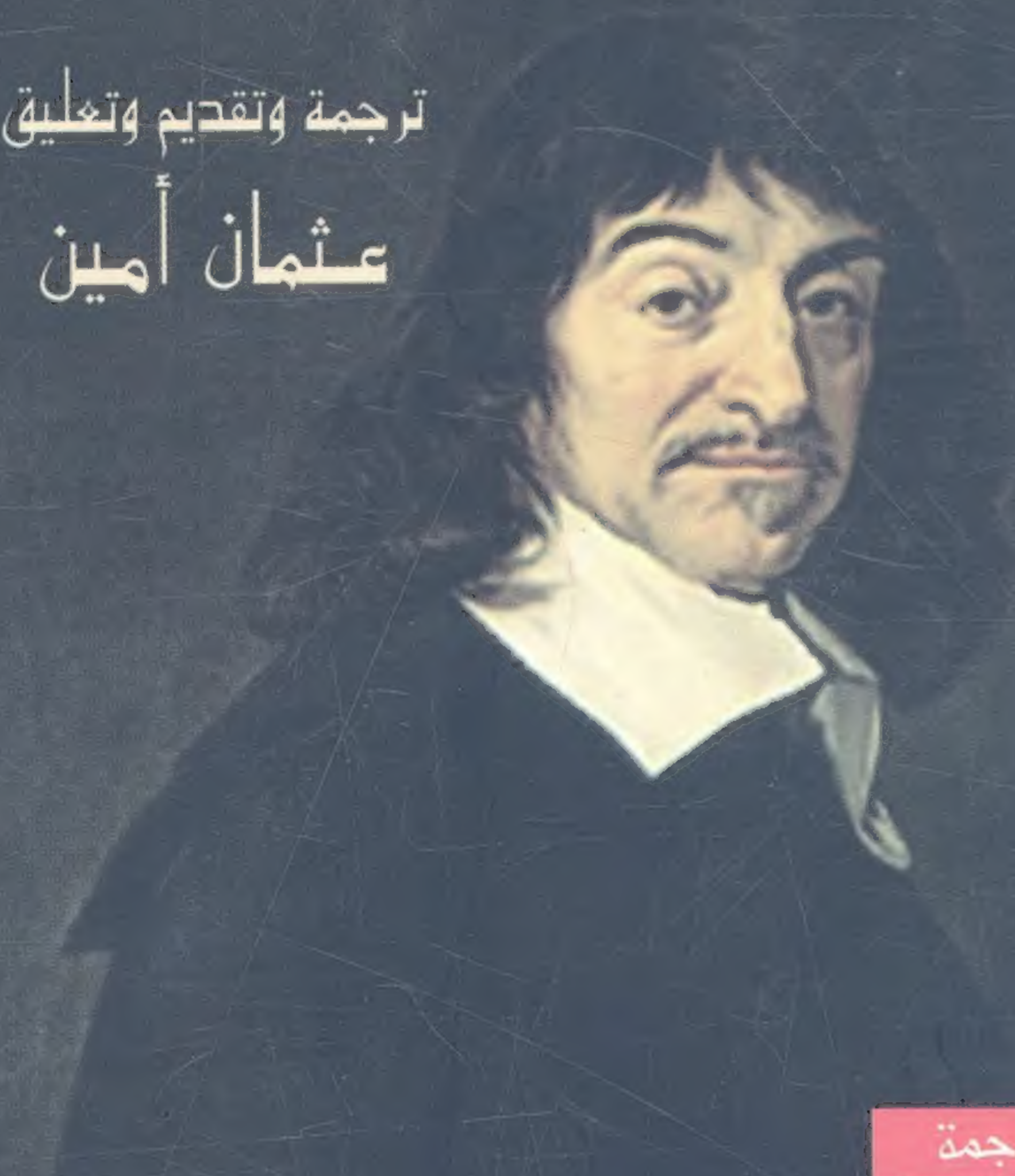


ديكارت التأملات في الفلسفة الأولى

ترجمة وتقديم وتعليق
عثمان أمين



ميراث الترجمة

تصدير
مصطفى ليب

1297

التأملات في الفلسفة الأولى

المركز القومي للترجمة

إشراف : جابر عصفور

سلسلة ميراث الترجمة

المشرف على السلسلة : طلعت الشايب

- العدد : ١٢٩٧

- التأملات فى الفلسفة الأولى

- رينيه ديكارت

- عثمان أمين

- مصطفى لبيب

هذه ترجمة كتاب :

Méditations Métaphysiques

De : Descartes

حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمركز القومي للترجمة .

شارع الجبلية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة . ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ - ٢٧٣٥٤٥٢٦ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤

El-Gabalaya St., Opera House, El-Gezira, Cairo

e.mail:egyptcouncil@yahoo.com Tel.: 27354524 - 27354526 Fax: 27354554

التأملات في الفلسفة الأولى

تأليف : رينيه ديكارت

ترجمة وتقديم وتعليق : عثمان أمين

تصدير : مصطفى لبيب



بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشؤون الفنية

ديكارت ، رينيه ، ١٥٩٦ - ١٦٥٠
التأملات فى الفلسفة الأولى / تأليف : رينيه ديكارت ؛
ترجمة وتقديم وتعليق : عثمان أمين ؛ تصدير : مصطفى لبيب .
القاهرة ، المركز القومى للترجمة ، ٢٠٠٩
٣١٢ ص ؛ ٢٠ سم
١ - ما وراء الطبيعة ، علم
(أ) أمين ، عثمان (مترجم ومقدم ومعلق)
(ب) لبيب ، مصطفى (تصدير)
(ج) العنوان
١١٠

رقم الإيداع ٢٠٠٩/٧٥٠٦
الترقيم الدولى 9 - 135 - 479 - 977 - 978 I.S.B.N.
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

تهدف إصدارات المركز القومى للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب
الفكرية المختلفة للقارئ العربى وتعريفه بها ، والأفكار التى
تتضمنها هى اجتهادات أصحابها فى ثقافتهم ، ولا تعبر بالضرورة
عن رأى المركز .

تصدير

ترجمة النصّ الفلسفى عند عثمان أمين (١٩٠٨-١٩٧٨)

مصطفى لبيب عبد الغنى^(١)

يظهرُ التزامُ المترجم وتقديرُه المبدئى لدوره الفعّال فى تحقيق التواصل بين الثقافات العالمية فى حُسْن اختياره للنصوص المَجيدة المُعلّمة والّتى يكون من شأن ترجمتها استثارة الأفكار وخلق مناسبات للحوار الجاد. ولكم كان عثمان أمين موفّقًا، وهو يُقدّم على ترجمة "التأملات الميتافيزيقية" الّتى تُعدّ من روائع المؤلفات الفلسفية على الإطلاق، ومن أهم أجزاء الفلسفة الديكارتية وأجدرها بالاعتبار. فليس مؤلفها فيلسوفًا بين فلاسفة كثير، لكنه أبو الفلسفة الحديثة، وفاتحة عصرٍ جديدٍ من عصور العقل والحريّة، ومؤسس لتيّارٍ لا يزال له فى الفكر الإنسانى حضوره القويّ.

لم تكن مصادفةً، إذن، أن تطول صُحبة عثمان أمين للفيلسوف الفرنسى رينيه ديكارت، مؤسس الفلسفة الحديثة فى القرن السابع

^(١) أستاذ الفلسفة الإسلامية وتاريخ العلوم - كلية الآداب جامعة القاهرة.

عشر، والفيلسوف الألماني إمانويل كانط رائد التنوير في القرن الثامن عشر ومؤسس الفلسفة النقدية التي حكمت تطور الفكر الفلسفي من بعد. على أن المتابع لمسيرة عثمان أمين الفلسفية يعرف اطلاعه الواسع كذلك على مجمل تاريخ الفلسفة عند أعلامها البارزين، ويُقدّر وقفته المتأنيّة، على وجه الخصوص، مع فلسفة فشتة وهيدير وياستيرز في ألمانيا وعلى فلسفة هيوم وفرديناند سكوت شيلر وبرتراند رسل في إنجلترا، أما اهتمامه بالفلسفة الإسلامية فأمراً ملحوظ. وكان عثمان أمين يؤثر على الدوام أن تتعقّد بين دارس الفلسفة وبين موضوعه علاقة "عاطف عقلي". ولكم كنا - نحن تلاميذه - شهوداً على فرجه الكبير وغبطته العميقة وهو يجول بنا في الدروب الوعرة للفلسفة الديكارتية والفلسفة الكانطية، أو عندما يأتي على ذكر الفارابي أو على ذكر محمد عبده ومحمد إقبال من الإسلاميين المعاصرين.

* * *

استقرّ في مدرسة الإمام محمد عبده - وقطبها هو الشيخ الجليل مصطفى عبد الرزاق - أن بعث الفكر الفلسفي وازدهاره في مصر والعالم العربي يلزمه الوفاء بشرطين متلازمين : أولهما نقل نفائس الفلسفة الأوربية من لغاتها الأصلية وثانيهما نشر ذخائر الفلسفة العربية ذاتها. ولعثمان أمين - بتوجيه وتشجيع من أستاذه مصطفى عبد الرزاق - خطوات في ذلك موفقة كل التوفيق، وهي

عند العارفين علاماتٌ مُضِيئةٌ في تطور التعليم الفلسفي في مصر والعالم العربي. ففي مجال الترجمة استأنف عثمان أمين - مع الزُمرة المباركة من رفاقه طلائع الجامعيين المصريين أمثال محمود الخضيرى ونظمى لوقا وعبد الرحمن بدوى ومحمد عبد الهادى أبو ريدة - مسيرة أسلافهم من المترجمين العظام في الحضارة الإسلامية في عصرها الذهبى طوال القرنين الثالث والرابع الهجريين - التاسع والعاشر الميلاديين، ومَسيرة سَلَفِهِم القَرِيب الرائد المُلْهِم رفاعة الطهطاوى وتلاميذه البررة؛ فأشرف عثمان أمين على سلسلة نفائس الفلسفة الغربية، وأصنر فيها - على امتداد ثلاثين عاما - ترجماته للنصوص الفلسفية التالية :

- "دفاع عن العلم" لألبير باييه، سنة ١٩٤٦.
- "التأملات فى الفلسفة الأولى" لديكارت، سنة ١٩٥١.
- "مشروع للسلام الدائم" لإيمانويل كانط، سنة ١٩٥٢.
- "مبادئ الفلسفة" لديكارت، سنة ١٩٦٠.
- "مستقبل الإنسانية" لـ كارل ياسبرز، سنة ١٩٦٣.
- "الفلسفة والشعر" لـ مارتن هيدجر، سنة ١٩٦٣.
- كما صدرت له بعد ذلك ترجمة رائعة لكتاب :
- "فلسفة كانط" لإميل بوترو، سنة ١٩٧١.

وذلك بالإضافة إلى ترجمته البديعة لنصوص متفرقة من الفلسفة الكانطية في ثانيا كتابه الرشيق "رؤاد المثالية في الفلسفة الغربية".

وفي مجال نشر نصوص التراث الفلسفي، أصدر عثمان أمين - في مقتبل حياته - كتاب "إحصاء العلوم" للفارابي، وكتاب "تلخيص ما بعد الطبيعة" لابن رشد.

أثر عثمان أمين - بعد أن أقدم صديقه الجسور محمود الخضيرى على ترجمة كتاب ديكارت "المقال عن المنهج" فى عام تخرجه من كلية الآداب بالجامعة المصرية - والتي جاءت مثالا يحتذى فى أمانة النقل ودقته، وبعد أن ترجم تلميذه نظمي لوقا "التأملين" - الأول والثانى من التأملات الديكارتية، وراجعهما يوسف كرم فجاءت لذلك دقيقة ورصينة - أن يكون التزامه الواعى فى نقل الفلسفة الغربية مع النص الديكارتي أولاً، من خلال منهج يوجب الرجوع إلى الأصل والإحاطة التامة بجوانب فلسفة الفيلسوف.

وجاء منهجه فى الترجمة، كما كان شأنه فى تحقيق النصوص، أسوة حسنة فى زمانه، وصار درسا ينبغى اليوم تدبره؛ فقد جاءت ترجمته واضحة لا أثر فيها لعجمة أو استغلاق، دقيقة كل الدقة تكاد عباراتها تضيق دون صنعة أو تكلف، وإلى حد تتعدم فيه المسافة، المعهودة فى الأعم الأغلب، بين الترجمة والتأليف. أما عن

معاناته في نقل النصّ الفرنسيّ إلى العربيّة، وتحرّيه غاية الدقّة في النفاذ إلى مضمونه، والتأني في اختيار الصياغة العربيّة المّقابلة - وكان أستاذنا قد بلغ شأوا رفيعا في إتقان اللغتين وفي امتلاك الحسن الفلسفي وفي الرجوع إلى كثرة نقول النص الواحد في أكثر من لغة وفي استشارة المعاجم المتخصّصة - فإنّا على ذلك كلّه من الشاهدين.

ترجمة "التأملات في الفلسفة الأولى"

يقول عثمان أمين واصفا منهجه في نقل كتاب "التأملات" :

"اعتمدتُ في إنجاز الترجمة العربيّة على الأصل اللاتيني الذي كتبه ديكارت ونشره في باريس سنة ١٦٤١، ثمّ على الترجمة الفرنسيّة التي نشرها الدوق "دو لوين" سنة ١٦٤٧ (ونشرهما آدم وتانري Ch.Adam et P.Tannerry في المجلدين السابع والتاسع من "مؤلفات ديكارت" - باريس سنة ١٩٠٤). وقد عُنيت بالرجوع من حين إلى حين إلى الترجمة الإنجليزيّة التي نشرتها "إليزابيث هولدين" و "ج.ر.ت.رُس" Elizabeth S. Haldane and G.R.T. Ross بعنوان "مؤلفات ديكارت الفلسفيّة" (وظهرت طبعتها الثانية في كامبردج سنة ١٩٣١)، كما أنني رجعت إلى ترجمة إنجليزيّة أخرى بقلم جون فيتش John Veitch منشورة ضمن مجموعة "إفريمانز ليتراري" ومعها مقدمة بقلم "لنْدَزَاي" (الطبعة الأولى سنة ١٩١٢).

ولاشك أن مثل هذه الترجمات الإنجليزية التي رَجَعَ إليها المترجم والتعليقات الواردة بها تثرى الترجمة العربية وتزيدها وضوحا. ويضيف عثمان أمين قائلا : "ولمّا كانت دراسة هذا الكتاب لا تخلو من صعوبة فقد بذلتُ جهدي في هذه الترجمة لكي أجعلها أيسرَ فهمًا وأقربَ تناوُلًا. ولذلك رأيتُ أن أضع لكل تأملٍ تقديمًا خاصًا، حلّلت فيه مواده ومسائله والمعاني الرئيسية فيه. وقد انتفعتُ في هذا العمل بما كتبه رابيه Rabier في طبعته القيّمة لكتّابي "المقال في المنهج" و"التأملات"، وما كتبه "تروفريز" Emile Trouverez من تعليقات على "التأملات الميتافيزيقية"، المنشورة في باريس سنة ١٨٩٨. كما رأيتُ أن أقسّم الفقرات التي يتألف منها كل تأملٍ إلى بنود ومواد وضعتُ لها أرقامًا، ثم أضفتُ في الهوامش من الشروح والتعليقات ما بدّأ لي ضروريا لإيضاح بعض مواضع النصّ، ورأيتُ زيادةً في البيان أن أضع في آخر الكتاب جدولًا تحليليًا مفصّلًا يحتوي على رموس عناوين القضايا التي يضمها الكتاب. وقد استعنتُ في عمل هذا الجدول بما كتبه "رينيه فيديه" René Fédé ناشر الطبعة الثالثة لكتاب التأملات التي ظهرت في باريس سنة ١٦٧٣ (وقد وفّقني الله إلى العثور في مصر على نسخة من هذه الطبعة القديمة النادرة). ولا ينسى عثمان أمين في نهاية بيانه هذا الإشادةً بجهد سبق لواحد من تلاميذه، فيقول : "وأودُّ أخيرا أن أنوّه بما بذّله تلميذي الأستاذ نظمي لوقا من جهد في الترجمة العربية التي نشرها

للتأملين الأولين منذ بضع سنين". ثم يقول : و"قد شرعت في ترجمة
"التأملات" استجابة لرغبة أستاذي الشيخ مصطفى عبد الرازق رحمة
الله عليه".

فهنا تقدير الأستاذ لجهد تلميذ من تلاميذه النابهين كان له فضل
السبق إلى ترجمة "التأملين الأولين" - مع تقديم عن فلسفة ديكارت،
وهي ترجمة راجعها على الفرنسية واللاتينية وأقر نقلها يوسف كرم،
ونشرت بمدينة دمنهور سنة ١٩٤٠، وجاء عنها في مقدمتها قول
"نظمي لوقا" : "وهي والحمد لله إن لم تعرض على قراء العربية
كتاباً مشرق الديباجة فإنها تعرض عليهم على كل حال كتاباً لا يسد
مكانه كتاب كل بضاعته إشراق ديباجة.. ولعل ديكارت لو كان حياً
لغفر لي غرارة سني وصغر مداركي، فوق ما أمتاز به من رعونة
لما لي به وبكتابه من ألفة.. وإن أفلحت أن أكون بهذا أصغر وأقل
أصدقاء ديكارت وناقليه والمتحدثين عنه في آفاق الأرض وأطباق
التاريخ فإني بهذا الحديث لجذ فخور، وإنني في فخري لمحق". وهنا
أيضاً إشادة التلميذ بفضل مصطفى عبد الرازق الأستاذ الذي رغب
تلميذه في ترجمة التأملات الديكارتية. وتلك سيرة عطرة نحن في
أمس الحاجة إلى استعادة تقاليد الطيبة.

* * *

وعندما كان يُقترَ لعثمان أمين أن يصدر طبعة تالية للنص
سبق له ترجمته كان يعاود النظر فيه مستعينا بما تيسر له من طبعات

أخرى له أو مصادر استجذت، وذلك توكيًّا لمزيد من التقيح والإيضاح.

ولمَّا كانت ترجمة عثمان أمين لنص "التأملات" قد اعتمد فيها على النصّ اللاتيني الصادر سنة ١٦٤١ وعلى الترجمة الفرنسية التي أصدرها "الدوق دولوين" سنة ١٦٤٧ وراجعها ديكارت نفسه وصحَّحها بقلمه، نجد المترجم يستعين بعد ذلك في إصداره للطبعة الثانية من كتاب التأملات، بعد خمس سنوات على صدور طبعتها الأولى، بطبعة قيّمة نشرتها الأنسة جنيفيف لى-فيس Geneviève Lewis في باريس سنة ١٩٤٩، وهي تحتوى على النصّ اللاتيني (بالحرف الكبير) تقابله الترجمة الفرنسية (بالحرف الصغير) مبيّناً أنه انتفع بها في تحديد مواضع الاختلاف بين الأصل اللاتيني الذى كتبه ديكارت وبين الترجمة الفرنسية التى كتّبتها "الدوق دولوين"، كما انتفع بها في إضافة بعض تعليقات جديدة على هوامش الطبعة الأولى. ورجع المترجم كذلك إلى ترجمة إنجليزية جديدة لمختارات من مؤلفات ديكارت الفلسفية صدرت في مجلدات بقلم الأستاذ نورمان كمب سميث Norman Kemp Smith، فى لندن سنة ١٩٥٢.

وعثمان أمين يرى أن الترجمة عن الأصل الذى كتبه الفيلسوف هى المسلك الوحيد، المعتمد في البحوث العلمية، الذى كان يحرص على أن يُعلّمه لتلاميذه ليكون شعارهم "عندما نترجم ينبغي أن تكون الترجمة عن الأصول لا عن ترجمات أخرى؛ ذلك لأنّ الترجمة عن ترجمات أخرى قد تؤدّى إلى البعد عن النصّ الأصلي

وتحريف المعنى الذى قصد المؤلف إليه، ولا غرابة فى ذلك، فإن المترجم من لغة النص الأصلية (ولتكن اللاتينية) إلى اللغة المنقول إليها (ولتكن الفرنسية) قد يضطره اختلاف اللغتين فى الصياغة والأسلوب إلى التصرف فى بعض المواطن، فإذا ما تناول الترجمة الفرنسية نفسها مترجم آخر، لينقلها إلى العربية مثلاً، وجد نفسه بدوره مضطراً إلى شىء من التصرف وهكذا من نقل إلى نقل يقف تعدد الوسائط بيننا وبين النص الأصلي حائلاً دون الاتصال المباشر بالمؤلف نفسه.

ولعثمان أمين موقف من نقل الاصطلاح الفلسفى الأجنبى بما له من خصوصية وتفرّد فى التعبير عن المقاصد العميقة لصاحبه؛ فنراه يحرص على إحياء المصطلح العربى القديم ما أمكن طالما كان ملائماً، وذلك تحقيقاً للتواصل وتدعيماً للهوية، وعندما يصعب الوصول إلى ترجمة مطابقة لا يرى بأساً من التعريب، مع الحرص على إثبات المقابل الأجنبى وأحياناً اليونانى أو اللاتينى أمام المصطلح المترجم، ومع الإشارة كذلك إلى تنوع الدلالة وتتبع التطور التاريخى له، ولا يفوته، كذلك - من واقع تمثله التام لمقاصد الفيلسوف - أن يشرح بشىء من التفصيل دلالة بعض المصطلحات المحورية فى النص، والتعقيب على ما يلزمه التعقيب منها أو أن يوضح بمزيد من التبسيط معنى مصطلح مستقر عند أهل الاختصاص، من ذلك مثلاً شرحه لمصطلح "الدور" بأنه : قضيتان

يتوقف إثبات إحداهما على الأخرى" (ص : ٤٠). فضلا عن التعريف بالأعلام التي ورد ذكرها في النصّ في هامش الترجمة. ولا شك في أن مثل هذه الجهود كانت، مع نظائرها عند كبار المترجمين، هي البداية الموفقة لإعداد المعجم الفلسفي الحديث في اللغة العربية من بعد.

ولا يغيبُ عن أستاذنا إدراكُ مخاطر الالتزام بالترجمة الحرفيّة للنصوص الفلسفية، حينما تأتي الكلمة العربية في مقابل الكلمة المنقولة من لغة أجنبية، وكيف يمكن أن يؤدي هذا الأمر إلى إجهاض المعنى عندما لا تُراعى الخصائص الفارقة بين اللغتين، وعندما تغيب عن المترجم الرؤية النسقيّة لروح النص في مجموعته. لهذا نراه يُنبّه في هوامش الترجمة، أحيانا، إلى دوافعه في إثارة صياغة بعينها على غيرها برغم ما يكون في ذلك من مبالغة لحرفيّة النصّ المنقول. وفي أحيان أخرى نراه حريصا على إيراد ما يراه ضروريا من إيضاحات يضعها بين قوسين، وذلك ذرءا لأي التباس قد يدفع إلى اعتبارها جزءا من النصّ ذاته.

وفيما يلي مقارنة نعقدها بين بعض ما جاء في ترجمة التأمّلين الأولين التي كان لنظمي لوقا فضل السبق في إصدارها بالعربية ونظائرها في ترجمة عثمان أمين التالية؛ وهو ما سوف نتبين معه مبلغ الدقة ووضوح البيان في الترجمة اللاحقة، وبالطبع ليس في إعادة الترجمة ضرورة إلا إذا انطوت على تنقيحات ومراجعات

لازمة لجودة الفهم، كما نعرض من بعد لنماذج من ترجمة "التأملات"
الأربعة الأخيرة التي انفرد عثمان أمين بترجمتها ترجمة بلغت مبلغاً
مشهوداً من الكمال.

فما ورد بالفرنسية :

Peu de personnes préféreraient le juste à l'utile si elles
n'étaient retenues ni par la crainte de Dieu ni par l'attente d'une
autre vie .

جاءت ترجمته على هذا النحو :

وعند : عثمان أمين

عند : نظمي لوقا

"فإن أغلب الناس كانوا يؤثرون العدالة على المنفعة لو لم يردعهم خوف الله وتوقع حياة أخرى". (ص ١٠)	"فإن قليلا الناس كانوا يؤثرون العدالة على المنفعة لو لم يردعهم خوف الله وتوقع حياة أخرى". (ص ٣٩) وواضح أن المترجم تصرف هنا ليستقيم المعنى.
--	---

وما ورد بالفرنسية :

De plus, sachant que la principale raison qui fait que
plusieurs impies ne veulent point croire qu'il y a un Dieu et que

l'âme humaine est distincte du corps, est qu'ils disent que personne jusqu'ici n'a pu démontrer ces deux choses :

جاءت ترجمته على هذا النحو :

"على أنى لما كنت أعلم	"وزيادة على هذا، فقد
شعرت أن أهم سبب فى أن	شعرت أن أهم سبب فى أن
أن الحجة الكبرى التى يستند	زنادقة كثيرين لا يريدون
إليها كثير من الكفار فى	الاعتقاد بالله وبتمايز النفس
رفضهم الاعتقاد بوجود الله	الإنسانية من الجسم، هو قولهم
وبتميز النفس الإنسانية عن	إن إنسانا لم يستطع حتى الآن
البدن هى قولهم بأن أحدا لم	إثبات هاتين المسألتين."
يتوصل حتى الآن إلى اثبات	(ص ١٣)
هذين الأمرين". (ص ٤١-٤٢)	

- وما ورد بالفرنسية :

Mais, tout ainsi que dans la géométrie, il y en a plusieurs qui nous ont été laissées par Archimède, par Apollonius, par Pappus et par plusieurs autres, qui sont reçues de tout le monde pour très certaines et très évidentes, parce que'elles ne contiennent rien qui, considéré séparément, ne soit très facile à connaître, et que partout les choses qui suivent ont une exacte liaison et dépendance avec celles qui les précèdent; néanmoins, parce qu'elles sont un peu longues et qu'elles demandent un esprit

tout entier, elles ne sont comprises et entendues que de fort peu de personnes.

جاءت ترجمته على هذا

النحو:

"ولكن كما أن في

الهندسة حججاً كثيرة أوردها
أرشميدس وأبولونيوس وپاپوس
وكثيرون غيرهم، يُسلم بها
الناس كلهم ويرونها في غاية
اليقين والبداهة لأنها لا تشتمل
على شيء إلا ومعرفة ميسورة
جدا إذا نظر إليه على حدة،
ولأن الواحق فيها وثيقة
الارتباط والاعتماد على
السوابق، ولكن زيادة طولها
بعض الشيء وتطلبها استقراغ
الذهن، حال دون أن يحيط بها
أو أن يفهمها إلا فئة قليلة من
الناس" (ص ٤٣-٤٤)

"ولكن كما أن في

الهندسة أدلة متعددة تركها لنا
أرشميدس وأبولونيوس وبابس
وآخرون، يتلقاها الناس جميعا
على أنها ثابتة وبديهية جدا،
لأنها لا تتضمن شيئا إلا وهو .
سهل المعرفة إذا ما نظر فيه
على حدة، وأن في جميع العلوم
الأمور اللاحقة محكمة
الارتباط بسوابقها، إلا أنها
لكونها طويلة قليلا، وتتطلب
كسل العقل، لا يفهمها ولا
يذكرها إلا أشخاص قليلون
جدا". (ص ١٤-١٥)

- وما ورد بالفرنسية :

La première est qu'il ne s'ensuit pas de ce que l'esprit
humain; faisant réflexion sur soi-même, ne se connaît être autre

chose qu'une chose qui pense, que sa nature ou son essence ne soit seulement que de penser; en telle sorte que ce mot seulement exclue toutes les autres choses qu'on pourrait peut-être aussi appartenir à la nature de l'âme.

جاءت ترجمته على هذا

النحو :

"الاعتراض الأول : إن

القول بأن الذهن الإنساني يتبين حين يُحيل النظر في ذاته أن ذاته ليست شيئاً آخر سوى شيء مفكر، لا يقتضى أن تكون طبيعته أو ماهيته محصورة في التفكير فقط، بحيث إن لفظ "فقط" هذا يستبعد جميع الأشياء الأخرى التي قد يصح أن يقال إنها تخص طبيعة النفس". (ص : ٤٨)

"الأمر الأول : إن

في قولنا إن الفكر الإنساني إذ يتأمل نفسه لا يرى إلا أنه يفكر، لا يلزم أن طبيعته أو ماهيته هي التفكير فحسب، بمعنى أن كلمة فحسب هذه تستبعد كل ما قد يمكن إضافته فوق ذلك من الخصائص لطبيعة النفس". (ص : ٢٠)

- وما ورد بالفرنسية :

La second est qu'il ne s'ensuit pas, de ce que j'ai en moi l'idée d'une chose plus parfaite que je ne suis, que cette idée soit plus parfaite que moi, et beaucoup moins que ce qui est représenté par cette idée existe.

جاءت ترجمته على هذا

النحو :

"والاعتراض الثانى : أنه

"والأمر الثانى : إنه لا

لا يلزم من أن فى ذهنى فكرة

يلزم من أن فى نفسى فكرة

عن شىء أكمل منى أن تكون

شىء أكمل منى، أن هذه

هذه الفكرة أكمل منى، وأقل

الفكرة أكمل منى، وأقل

لزوما من هذا بكثير أن تكون ما

لزوما من هذا بكثير أن ما

تمثله هذه الفكرة موجودا". (ص

يتمثل فى فكرتى هذه موجود : ٤٨)

حقا. (ص: ٢١)

— وما ورد بالفرنسية :

Mais je réponds que dans ce mot d'idée il y a ici de l'équivoque : car ou il peut être pris matériellement pour une opération de mon entendement, et en ce sens on ne peut pas dire qu'elle soit plus parfaite que moi; ou il peut être pris objectivement pour la chose qui est représentée par cette opération, laquelle, quoiqu'on ne suppose point qu'elle existe hors de mon entendement, peut néanmoins être plus parfaite que moi, à raison de son essence. Or, dans la suite de ce traité, je ferai voir plus amplement comment, de cela seulement que j'ai en moi l'idée d'une chose plus parfaite que moi, il s'ensuit que cette chose existe véritablement.

جاءت ترجمته على هذا

النحو:

"ولكننى أجيب بأن لفظ

فكرة هنا فيه التباس : لأنه إما أن تؤخذ هذه الفكرة على وجه مادي، بمعنى عملية من عمليات ذهني، وبهذا الاعتبار لا يمكن أن يقال إنها أكمل منى. وإما أن تؤخذ على وجه موضوعي بمعنى الشيء الذي تمثله هذه العملية، وهذا الشيء وإن لم يُفترض وجوده خارج ذهني، يمكن مع ذلك أن يكون أكمل منى من حيث ماهيته، وسنبحث في سياق هذه الرسالة بمزيد من الإطناب كيف أنه يلزم من أن في نفسى فكرة شيء أكمل منى أن يكون ذلك الشيء موجودًا حقًا". (ص : ٤٩)

"ولكننى أجيب بأن كلمة فكرة هنا فيها التباس : فإنها إما أن تؤخذ على الوجه المادي بمعنى أنها فعلٌ من أفعال عقلي، وعلى هذا التأويل لا يمكن القول بأنها أكمل منى، وإما أن تؤخذ على الوجه الموضوعي بمعنى أنها الشيء الذي يمثله هذا الفعل، وحينئذ يمكن أن يكون ذلك الشيء أكمل منى بالقياس إلى ماهيته، ولو لم نفرض له وجودا خارج فكري. وسأبين بإسهاب أكثر في سياق هذه الرسالة كيف أنه من مجرد حصولي على فكرة شيء أكمل منى، يلزم أن هذا الشيء موجود حقًا". (ص ٢٢)

— وما ورد بالفرنسية :

Je dirai seulement en général que tout ce que disent les athées pour combattre l'existence de Dieu dépend toujours ou de ce que l'on feint dans Dieu des affections humaines, ou de ce qu'on attribue à nos esprits tant de force et de sagesse que nous avons bien la présomption de vouloir déterminer et comprendre ce que Dieu peut et doit faire; de sorte que tout ce qu'ils disent ne nous donnera aucune difficulté, pourvu seulement que nous nous ressouvenions que nous devons considérer nos esprits comme des choses finies et limitées, et Dieu comme un être infini et incompréhensible.

جاءت ترجمته على هذا النحو:

"وسأكتفى بأن أنكر بوجه	"وإنما أقول على
عام أن كل ما يقوله الملحّدون	العموم إن كل ما يقوله أهل
لمحاربة وجود الله، يرجع دائما	الإلحاد لنقض وجود الله يعتمد
إما إلى أنهم يتوهمون في الله	على أمرين : فإما أنهم
انفعالات بشرية، وإما إلى أنهم	يتوهمون في الله انفعالات
يعزّون إلى عقولنا من القوة	إنسانية، وإما أنهم ينسبون إلى
والحكمة ما يجعلنا نزهو ونُدّعى	أذهاننا من القوة والحكمة ما
تحديد وفهم ما يستطيعه الله وما	يملؤنا زهوا، فنزعم أن في
يجب عليه أن يفعل، بحيث إن	استطاعتنا أن نقف على أفعال
أقاولهم لا تقم أمامنا أية	الله وأن نُحدّد ما يستطيعه
"صعوبة"، إذا ما ذكرنا أنه يجب	منها وما يجب عليه، من أجل
علينا اعتبار عقولنا متناهية	هذا لن نجد عناء في نقض

محدودة، واعتبار الله كائنًا لا متناهيا مُمتنع الإدراك". (ص : ٢٣)
أقاولهم بشرط ان تذكر أن من الواجب علينا اعتبار أذهاننا أشياء متناهية ومحدودة واعتبار الله موجودا لا متناهيا ولا سبيل إلى الإحاطة به". (ص : ٥٠)

- وما ورد بالفرنسية :

Il y aura peut-être ici des personnes qui aimeraient mieux nier l'existence d'un Dieu si puissant que de croire que toutes les autres choses sont incertaines.

جاءت ترجمته على هذا

النحو:

"قد يوجد من الناس من يميلون إلى إنكار وجود إله له مثل هذه القدرة أكثر مما يميلون إلى الاعتقاد بأن سائر الأشياء عارية عن اليقين". (ص : ٧٨)

وما ورد بالفرنسية :

Mais moi, qui suis-je, maintenant que je suppose qu'il y a un certain génie qui est extrêmement puissant, et, si j'ose le dire,

malicieux et rusé, qui emploie toutes ses forces et toute son industrie à me tromper? Puis-je assurer que j'ai la moindre chose de toutes celles que j'ai dites naguère appartenir à la nature du corps? Je m'arrête à y penser avec attention, je passe et repasse toutes ces choses en mon esprit, et je n'en rencontre aucune que je puisse dire être en moi.

جاءت ترجمته على هذا

النحو:

"ولكن أنا من أكون،

الآن وقد افترضت أن هنالك
شيطانا شديدا البأس أو شديد
المكر والدَّهاء يبذل كل ما في
وسعه من قوة ومهارة
لإضلالى؟ فهل أستطيع أن
أؤكد أنى أملك صفة من جميع
الصفات التى قلت من قبل إنها
طبيعة الجسم؟ أفكر فى الأمر
ملئاً، وأجبل هذه الصفات
وأديرها فى ذهنى فلا أجد منها
شيئا يصح أن أقول. إنه من
خواص نفسى". (ص : ٩٨)

"ولكن أنا، ما أنا الآن،

وأنا أفرض أن هناك شيطانا
عظيم القدرة وخبيثا مأكرا إن
جاز لى هذا التعبير، يستعمل
كل قدرته ومهارته فى
خداعى؟ هل يمكننى أن أثبت
أن لى شيئا ما من كل ما قلت
أنفا أنه يخص طبيعة الجسم؟
إننى أتمهل لأتأمل، وأستعرض
تلك الأشياء، وأعيد استعراضها
فى فكرى، فلا أجد فيها شيئا
يمكننى القول بأنه لذى". (ص:

٥٢-٥٣)

- وما وَرَدَ بالفرنسية :

Considérons donc maintenant les choses que l'on estime vulgairement être les plus faciles de toutes à connaître, et que l'on croit aussi être le plus distinctement connues, c'est à savoir, les corps que nous touchons et que nous voyons: non pas à la vérité les corps en général, car ces notions générales sont d'ordinaire un peu plus confuses; mais considérons-en un en particulier.

جاءت ترجمته على هذا النحو :

"ولننظر الآن في الأشياء التي يرى عامة الناس أن معرفتها أيسر وأكثر تميزاً مما عداها، أعني الأجسام التي نلمسها ونراها، لا أقصد في الحقيقة الأجسام عموماً، لأن هذه المعاني العامة تحتوي عادة على قدر غير قليل من الغموض، ولكن لنقتصر منها على جسم معين فننظر فيه". (ص : ١٠٤)	"فلننظر إذن في تلك الأشياء التي تعتبر على دأب العامة أسهل وأجلى معرفة من كل ما عداها، أعني الأجسام التي نلمس ونرى، لا الأجسام على وجه العموم، لأن المعاني الكلية هي عادة أكثر إيهاماً بقليل - في الجزئيات - بل جسم واحد بالذات". (ص : ٥٩)
--	---

- وما وَرَدَ بالفرنسية :

“; et il se rencaontre encore tant d'autres choses en l'esprit même qui peuvent contribuer a'l'éclaircissement de sa nature, que celles qui dépendent du Corps, comme celles-ci, ne méritent qua'si pas d'être mises en compte!”.

جاءت ترجمته على هذا

النحو:

"يُضاف إلى هذا أن في

"فوق أن في الفكر
نفسه أموراً أخرى كثيرة يمكن
أن تساعد على بيان طبيعته،
حتى أن التي تتعلق بالجسم
كتلك الأشياء، تكاد لا تستحق
أن تذكر". (ص : ٦٦)

النفس ذاتها أشياء أخرى كثيرة
قد تُعين على إيضاح طبيعتها.
بحيث إن الأشياء التي تعتمد
على الجسم، كتلك التي أشرت
إليها هنا، لا تستحق أن يُقام لها
وزن بالقياس إليها". (ص :

(١١٠)

ثم يتابع عثمان أمين ترجمة التأمّلات - من الثالث إلى
السادس - ترجمة متقنة يحرص فيها على التعريف بدلالة
الاصطلاحات الجوهرية عند ديكارت، والتعريف بأهم الأعلام
الواردة، وذلك على نحو تتجلى فيه دقة التعبير ووضوحه وسلامة
الأسلوب ونصاعته، ورشاقة العبارة وخلوها من العُجمة؛ وكان
النصّ مكتوب بالعربية أصلاً.

فجزى الله أستاذنا، على عمله المتقن هذا، خير الجزاء. وتحية
للمركز القومي للترجمة على إعادة نشر هذا النصّ المُعلّم إثراءً
لفكرنا الفلسفي العربي.

التأملات

تقديم

الطبعة الأولى

١ - تعريف بالتأملات :

« التأملات الميتافيزيقية » من روائع المؤلفات الفلسفية على الإطلاق ، وهي بلا ريب أهم أجزاء الفلسفة الديكارتية وأجدرها بالاعتبار . ونظرة إلى المسائل التي تناولتها والحقائق التي يبتدئها تقنعنا بأنها أوفى ما ألف الفيلسوف في الميتافيزيقا بوجه عام ، وأبدع ما كتب في النفس الإنسانية ووجود الله بوجه خاص (١) كما يشير إلى ذلك النص الكامل لعنوان الكتاب : « تأملات في الفلسفة الأولى : وفيها يبرهن على وجود الله وخلود النفس » (٢) .

نشر ديكارت كتاب « التأملات » سنة ١٦٤١ باللغة اللاتينية

(١) كما ذكر الفيلسوف نفسه في رسالة له سنة ١٦٣٧ (« مؤلفات ديكارت » ، طبع أدام وتاتري ، م ١ ص ٣٤٩ — ٣٥٠) .

(٢) « مؤلفات ديكارت » طبع أ — ت ، م ٧ ص ١٩ :

“Meditationes de prima philosophia in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur”.

دون الفرنسية ؛ وكان قصده من ذلك ، كما يحدثنا هو نفسه ، أن يقصر كتابه على الخاصة دون العامة ، إذ أنه قد التزم « في شرح المسائل الميتافيزيقية سبيلا قل سالكوه ، وبعد عن الطريق المؤلف بعداً كبيراً » (١) .

ورأى ديكارت أن يقدم للتأملات برسالة إهداء « إلى العمداء والعلماء بكتابة أصول الدين المقدسة بباريس » يسألهم فيها أن يؤيدوا آراءه ، ويبين لهم أن منهجه الجديد في الفلسفة — على الرغم مما بينه وبين منهج « المدرسين » من اختلاف عميق — يستطيع أن ينصر العقيدة والدين ببراہین قاطعة من شأنها أن « تخرس السنة الملحدين » (٢) . ولكي يضمن أن يظفر كتابه بحسن القبول عند علماء اللاهوت المسيحيين ، أرسله قبل الطبع إلى صديقه « الأب مرسن » ليطلع عليه مشاهير العلماء والفلاسفة ورجال الدين أمثال « أرنو » و « جستدي » و « هوين » و « كاتروس » و « بوردان » وغيرهم . وتلقى « مرسن » من هؤلاء العلماء طائفة من الاعتراضات التي أوردها على كتاب « التأملات » ، وكتب ديكارت ردوده عليها ، وجمعت « الاعتراضات والردود » ونشرت في ذيل الطبعة

(١) انظر في هذا الكتاب : تصدير من المؤلف إلى القارىء .

(٢) « مؤلفات ديكارت » طبع أدام وتاترى ، م ٤ ص ١٢٠ .

الثانية لكتاب « التأملات » سنة ١٦٤٢ . وفي سنة ١٦٤٧ نشرت
للكتاب ترجمة فرنسية بقلم « الدوق دولوين »^(١) ، وقد راجعها
ديكارت وصححها بقلمه ، وهذا مما يجعل الترجمة في منزله طبعة
أصيلة .

* * *

ألف ديكارت كتابه هذا ليعرض على الخاصة مذهبه
الميتافيزيقي عرضاً علمياً منظماً . ويلاحظ أن الفيلسوف كان
يحيل من أراد الوقوف على جملة نظراته في الميتافيزيقا إلى هذا
الكتاب وحده دون سائر كتبه . صحيح أنه قد أورد بعض
المسائل الميتافيزيقية في القسم الرابع من كتاب « المقال في المنهج » ،
ولكنه عرضها هناك عرضاً سريعاً ، ومسها مسارفاً لم يكن
يقصد فيه إلى التعمق والاستقصاء^(٢) ، على أن هذا العرض نفسه
لا يفهم حق الفهم إلا بالرجوع إلى « التأملات »^(٣) ، وصحيح
كذلك أن الباب الأول من أبواب كتاب « مبادئ الفلسفة »
يبحث في أصول المعرفة الإنسانية ، وهو لهذا كان أدخل في
بحوث الميتافيزيقا أو الفلسفة الأولى ، لكن هذا الباب أيضاً

(١) « الدوق دولوين » ابن وزير لويس الثالث عشر ، وكان من رجال العلم والبحث

(٢) راجع في هذا الكتاب . « تصدير التأملات » .

(٣) « مؤلفات ديكارت » طبع أدام وتانرى ، م ٣ ص ٢٩٦ ، ٢٩٧ .

لا يتيسر فهمه جيداً إلا بعد قراءة والتأملات». أما كتاب «التبصير عن الحقيقة»، فهو محاورة نقدية بين أشخاص مختلفي الآراء، ولا ندرى على التحقيق ما قصد إليه ديكارت من كتابتها. وإذا نفي فيجب على الباحث عن الميتافيزيقا الديكارتية أن يلتزمها أولاً في كتاب «التأملات» الذي هو المرجع الأول في هذا الباب.

* * *

٢ - الفلسفة الأولى :

والفلسفة عند ديكارت إنما تبدأ بالميتافيزيقا، أي الفلسفة الأولى. والفلسفة عبارة عن دراسة الحكمة، والحكمة ليست هي التبصر في الأمور فحسب، وإنما هي أيضاً، وعلى الخصوص، معرفة نظرية كاملة لجميع ما يستطيع الإنسان أن يعرفه لتدبير حياته وحفظ صحته واختراع جميع الفنون^(١). ولكن هذه المعرفة الكاملة ليست في المعاني التي يجدها كل شخص في نفسه بدون تأمل، ولا في المعارف المكتسبة من التجربة والمحادثة والقراءة، إنما هي المعرفة عن طريق العمل والمبادئ الأولى التي يستنبط

(١) ديكارت : « مبادئ الفلسفة » رسالة من المؤلف إلى مترجم الكتاب (« مؤلفات ديكارت » طبع جيبير ص ٧٨) .

منها كل ما يستطاع معرفته . والمبادئ التي يتحدث عنها ديكارت هنا هي الميتافيزيقا عينها : فإننا إذا وضعنا الميتافيزيقا استطعنا أن نستنبط منها سائر ماعداها : « رأيت أن وجود هذا الفكر هو المبدأ الأول ، واستنبطت منه المبادئ التالية : أن هناك إلهاً هو خالق كل ما في العالم . ولما كان هو مصدر كل حقيقة فإنه لم يخلق أذهاننا بحيث تكون عرضة للخطأ فيما تقرر من أحكام على الأشياء التي نتصورها تصوراً واضحاً جداً ومتميزاً جداً . تلك هي المبادئ التي اصطنعتها في الأشياء اللامادية أو الميتافيزيقية، ومنها استنبطت بتمام الوضوح مبادئ الأشياء الجسدية أو الفيزيقية ، أى أن هناك أجساماً ممتدة طولا وعرضا وارتفاعا ، وأن لها أشكالا، وتتحرك على صورة مختلفة ، (١).

قد كان المدرسيون يعرفون الميتافيزيقا بما عرفها أرسطو حين قال إنها « علم الوجود بما هو موجود » ، أى أنها العلم بالخصائص الجوهرية للوجود . لكن هذا التصور المدرسي للميتافيزيقا لا يقبله ديكارت ، إذ أن المشكلة الكبرى عنده هي أن تبين متى يسوغ لنا إثبات الوجود ، وبعبارة أخرى أن الميتافيزيقا الديكارتية إنما

(١) هاملان : « مذهب ديكارت » ص ٢٠ ، ٩٤ - ٩٥ .

تهتم بالذات التي تعرف ، والتي تقرر الوجود أكثر مما تهتم بالموضوع الذي يمكن أن يعرف أو يكون موجوداً .

ومادام ديكارت لا يستطيع أن يحدد الميتافيزيقا من جهة الموضوعات التي تتناولها فلا بد له من أن يميزها بعلامة ذاتية تحمل طابع الذات العارفة . وإذا كان الأمر كذلك فالميتافيزيقا عنده هي أشد العلوم يقيناً ، وهي العلم الذي ينبغي أن نستيقن من نتائجه قبل أن نستيقن من نتائج العلوم الأخرى . والذي يضاف على الميتافيزيقا يقينها ليس هو طبيعة موضوعها ، بل الطريق الذي يسلكه الذهن في طلبها . ونحن نقرأ في كتاب « القواعد » : « ليس أمام الجنس البشري طرق مفتوحة للمعرفة اليقينية سوى طريق الحدس البديهي والإستنباط الضروري » (١) . فالواجب على الميتافيزيقا أن تسلك سبيل الحدس البديهي والاستنباط الضروري اللذين بينهما المنهج .

والمنهج الذي يحدد ماهية الميتافيزيقا هو المنهج الذي وصل إليه الفيلسوف بملاحظة العمل الذهني في الرياضيات : فقد لاحظ أن في الرياضيات استدلالات صحيحة لانجدها في غيرها ؛ وقرر أن من مرن ذهنه على عمليات الرياضيات أصبح أهلاً للبحث عن

(١) « مؤلفات ديكارت » طبع أدام وتاتري ، م ١٠ ص ٤٢٥ .

الحقائق الأخرى ، لأن منهج الفكر واحد في جميع الأمور .
وفي كتابي « القواعد لهداية العقل » ، و « المقال في المنهج » ، بيان
للمنهج الدقيق الذي يجب أن يتوخاه طالب الميتافيزيقا .

وإذن فالميتافيزيقيا علم دقيق يمكن إثبات قضائاه بيقين رياضي :
وقد صرح ديكارت في الرسالة التي كتبها في ١٥ أبريل سنة ١٦٣٠
أنه إهتدى إلى « السبيل إلى البرهنة على الحقائق الميتافيزيقية
براهين هي أكثر بداهة من براهين الهندسة » ، وهو يقول في
موضع آخر : « ثق أنه ليس في الميتافيزيقا شيء إلا أعتقد أنه
واضح كل الوضوح للنور الفطري » ، ويمكن أن يبرهن عليه برهنة
دقيقة^(١) . وإذن فالميتافيزيقيا هي علم يعادل في يقينه علم الهندسة
إن لم يزد عليه ، وهي أكثر يقينا من الهندسة : لأن طائفة
كبيرة من الحقائق الميتافيزيقية يمكن اكتشافها قبل أن يرفع الشك
عن حقائق الرياضيات : « ولهذا ظن الشكاك وغيرهم أن إثبات
وجود الله أمر غير ممكن ، وكثيرون حتى يومنا هذا يظنون
مستحيلا ، مع أن شأنه كشأن جميع الحقائق الميتافيزيقية ،
إثباته ميسور جداً ، ويقينه أكثر من يقين براهين الرياضيات » .

(١) « مؤلفات ديكارت » طبع أ - ت ، م ١ ص ١٧٧ .

وإذن فالبراهين الميتافيزيقية أكثر يقيناً من البراهين الرياضية .
 والميتافيزيقا عند ديكارت هي علم منهجه هو عين منهج الرياضيات ، بل إنها أكثر العلوم يقيناً ، لأنها من بين جميع العلوم الإنسانية الخالصة أكثرها إمكاناً للبرهنة العقلية : فوجود الله وطبيعة ذهن والمادة يمكن إثباتها بدقة رياضية . زد على ذلك أن الميتافيزيقا يمكن أن يتعللها جميع من يهتمون ببراهينها إهتماماً كافياً وينظرون في أدلتها « بأذهان قد تجردت عن الجواس ،^(١) ، ومن أجل هذا لم ير ديكارت داعياً إلى مناقشة « التأملات ، أو مراجعتها : فسادت تحوى على برهنة كاملة للحقائق الميتافيزيقية فقد انتهى الأمر ولا حاجة إلى زيادة عليها فيما خاضت فيه من مسائل . وقد اعتقد ديكارت أن ميتافيزيقاه وحدها هي الميتافيزيقا الصحيحة ، وأنه لا حاجة بالناس إلى ميتافيزيقا بعدها ، وإن كان من المنصور لغيره أن يهتدى إلى براهينها ، وهو يقول . « أرى أن جميع من أنعم الله عليهم بنعمة العقل يجب أن يستعملوه قبل كل شيء في محاولة معرفة الله ومعرفة أنفسهم : وهذا هو الأمر الذي انفتحت عليه جمهرة الناظرين ، والذي وفقني الله إلى أن أبلغ فيه ما يرضيني تمام الرضاء^(٢) .

(١) « مؤلفات ديكارت » طبع أ - ت ، م ١ ص ٣٥١ .

(٢) « مؤلفات ديكارت » طبع أ - ت ، م ١ ص ١٤٤ .

ولما كانت الميتافيزيقا الديكارتية تسيطر عليها مشكلة الوصول إلى اليقين فهي ليست نظرية في وجود النفس والله والعالم فحسب ، إنما هي إعداد للمعرفة ، وللمعرفة العلمية على وجه الخصوص .

٣ - طريق التأملات .

ولنلق الآن نظرة على الطريق الذي سلكه ديكارت في تأملاته :

خصص تأمله الأول لنظر ميتافيزيقي مداره البحث في الضرورة العقلية التي تقضى بانتهاك سبيل الشك باعتباره تمهيدا للفلسفة . ولكي نفهم منهجه في ذلك يجب أن نتبين الأسباب التي جعلته يدعونا إلى أن نصطنع الأناة ، ونثقف عن الحكم ، ونرفض التصديق بما يلقى إلينا من أقوال وآراء حتى ما كان منها شديد الرجحان ، فلا نسلم بأن شيئا من ذلك حق ما لم نتبين بالبداهة أنه كذلك ؛ لأن بداهة العقل عند الفيلسوف هي معيار اليقين ، بمعنى أنها هي العلامة المميزة للمعرفة الصحيحة المبرأة من الخطأ والزلل .

لذلك ينبغي علينا أن نشك في حقيقة الأشياء الحسية ، وفي أمور هذا العالم للمادى ، عالم الشهادة ؛ والواقع أن خواتمنا كثيراً

ما اتخذنا . وليس ثمة ما يفرق بين المنضدة الواقعية التي أكتب عليها والمنضدة المتوهمة التي قد أراها وأنا نائم . نعم إن ديكارت من حيث هو إنسان يحيا في المجتمع ، كان يعلم جيداً كما يعلم سائر الناس أن المنضدة وغيرها من الأشياء الحسية موجودة في الأعيان أي في الواقع وخارج الأذهان ؛ ومذهب « الأخلاق المؤقتة » المبسوط في كتاب « المقال في المنهج » ، يثبت وجود هذا الاعتقاد عنده . لكن الفيلسوف إنما سلم بهذا استجابة لمطالب الحياة العملية لا إقتناعاً بأسلوب وحجج فلسفية ؛ ومثل هذا التسليم العملي ليس معرفة بالمعنى العلمي الدقيق الذي يتوخاه المنهج الفلسفي الجديد .

وإذن فالشك في حقيقة الأشياء الحسية معناه العدول عن كل معرفة لا تكون قائمة على حدس من حدوس العقل . والحدس عند ديكارت عبارة عن الرؤية العقلية المباشرة التي يدرك بها الذهن بعض الحقائق ، فتدعن لها النفس وتوقن بها يقيناً لا سبيل إلى دنعه . فالحدس نظرة من نظرات العقل بلغت من الوضوح مبلغاً يزول معه كل شك ، والحدس عقلي لأنه لا يتعلق بالحواس ولا بالخيال ، وإنما يختص بالذهن ، بل الذهن الخالص الصافي .

وبعد أن شك الفيلسوف في حقيقة الأجسام وفي العالم الخارجي

أخذ يشك في الحقائق الرياضية وفي الطبيعة الجسمانية على وجه العموم أى في الامتداد الحسى، إذ أبى أن يعد الألوان والأصوات والطعوم وما إليها أشياء واقعية، أى موجودة وجوداً خارج الذات العارفة . وقد يدهشنا أول الأمر ذهاب ديكارت إلى القول بأن الحقائق الرياضية يجب أن توضع فى أيضاً موضع الشك : لأن المنهج الديكارتي نفسه مستخلص من التجارب الرياضية التى قام بها للفيلسوف ، فاطراح هذا الضرب من المعرفة أشبه بإنكار الفن والبحث نفسه .

لكن هذا الشك إذا تأملناه وجدناه مع ذلك أمراً ضرورياً : فتخيل إله خداع أو شيطان مكر يضل صاحب الهندسة معناه الأخذ بالاقتراض الداهب إلى أن العقل الإنسانى يمكن أن يكون ناتجاً عن قوة شريرة ، أو متولداً من قوة عمياء لم تمنحنا القدرة على التمييز بين الحق والباطل ، وبعبارة أخرى ارى — فى عملية من العمليات الحسابية مثلاً — أن اثنين وثلاثة تساوى خمسة ، لكن ضرورة حاصل الجمع هذا إنما هى ضرورة داخلية ذاتية ، بمعنى أنها من ضرورات عالم الأذهان ، وليس بلازم فى عالم الواقع وخارج الذهن أن يكون مجموع اثنين وثلاثة مساوياً لخمس ، ومن

الممكن أن يكون الفكر الإنساني منحرفاً أو عاجزاً عن متابعة سير العالم^(١).



وإذن فالشك الديكارتي قائم على الافتراض التالي : ليس هنالك تطابق بين الفكر والواقع ، وبعبارة أخرى ، إن البداهة شعور ذاتي داخلي لا يطابق شيئاً في الخارج وفي عالم الواقع . وليس أمامي إلا طريق واحد للتخلص من هذا الافتراض اليائس : هو أن أعثر على يقين يتكون الفكر فيه مطابقاً للواقع ضرورة .

توجد حالة من هذا القبيل ممتازة . حين أثبت أني موجود تكون « الذات » التي تثبت هي أيضاً الذات التي توجد ، وهنا يلتقي الفكر بالواقع ويتحد به اتحاداً لا يدع مجالاً للخطأ ، وعلى هذا النحو نكون أمام بداهة كاملة : أنا موجود حين أفكر ، ومن حيث إنني أفكر ، فكوني أفكر معناه أن لي وجوداً تفسيماً ، وأن لي وجدانا ، أو « وعياً » كما نقول اليوم .

(١) راجع هنا ، تلخيص التأمل الأول .

نلاحظ أن ديكارت لا يخطر بباله أن ينكر أن هذا الفكر لا يمكن أن يقوم مثلاً على وجود الجسم أو على أى شيء مادي آخر: إنه الآن لا يدري، وهو لا يريد أن يتخطى فيما يؤكد مجسّال البداهة، وإنما الذى يريد أن يسجله هو أنه قد عثر على سند أول متين يستطيع أن يعتمد عليه فى اطمئنان، ومن ثم يسائل الفيلسوف نفسه عن طبيعة الأشياء المادية. فلم كان هذا؟ لأنه قد انساق فى مجازفة غير مألوفة، فهو مضطر إلى أن يثبت أن أول مرحلة من مراحل معرفتنا هى اكتشاف وجود أنفسنا أى ذواتنا، على حين أننا قد ألفنا منذ طفولتنا أن ندير أبصارنا صوب الأشياء فى العالم الخارجى. وهناك سبب آخر: هو أن الفكر المدرسى كان يسلم بالتجربة الحسية دون ضبط وتمحيص كثير، فكانت نظراته إلى الواقع نظرة شبيهة بالبدائية؛ أما النظرة الواقعية الحديثة فتريد أن تقيم عالم الحواس على العالم. ومن أجل هذا أراد ديكارت أن يبين لنا أن حواسنا لا تخذلنا فحسب، بل إنها تعرض علينا عالماً خارجياً لا يمكن أن تكون حقيقته مطابقة لمظهره، وأن أقرب العوالم إلى الحقيقة هو العالم الذى تصفه لنا الفيزيكا الرياضية، لا العالم التقريبى الذى تعرضه علينا إدراكاتنا الحسية^(١).

(١) راجع هنا تلخيص التأمل الثانى.

(م ٢ — ديكارت)

قد علمت أني موجود ، وفهمت طبقاً لهذا الأصل أن جميع الأمور التي أتصورها تصوراً واضحاً متميزاً هي حقيقية ؛ ومع ذلك فينبغي ألا أنسى أني هنا أمام حالة ممتازة يطابق الفكر فيها الوجود ، فليس ما يمنع ألا يكون هناك تطابق خارج ذهني .

يرى ديكارت أن « الخواطر » (أو كما نقول نحن اليوم : « وقائع الوجدان » ، أو « خوالج النفس ») كالإرادة والانفعال ، لا توصف بالصدق أو بالكذب . فإن الفكرة ، بمعنى مانسب إليه اليوم « تمثلاً » ، أو « تصوراً » ، ليست صادقة ولا كاذبة : لأنني إذا اقتصر على أن أتصور منبضدة ، دون أن أقرر لها وجوداً أو أنسب إليها صفة فلا أكون مصيباً في تصوري ولا منخطئاً . أما الحكم وحده فهو الذي يمكن أن يقع الخطأ فيه ، لأن الحكم ينطوي على تقرير للوجود .

وأنا أصدر على الأشياء أحكاماً كثيرة عفواً وبدون روية : فأقرر مثلاً أن الحرارة التي أشعر بها حادثة من النار ؛ ولكن ليس في ذلك القول يقين : لأن من الممكن أن تكون الطبيعة - بمعنى مجموع نزعاتنا العميقة - منحرفة ، بل من الممكن أن يكون ذهني نفسه ضالاً ، لا يوصلني إلى الحقيقة .

هنا يجب أن نتابع عن كשב تدليل ديكارت : يبدو أن

الفيلسوف قد انتهى إلى مأزق ليس من الميسور الخروج منه : كل تصور ذهني يجب أن يكون صورة في الذهن لموضوع خارج الذهن ؛ ولكن كل تصور إنما هو « نحو من أنحاء فكري » ، أى أنه داخل ذهني : وأنا اتساءل هل يستطيع ذهني أن يعرف العالم ، أى أن يعرف شيئاً خارجاً عنه : فيبدو أننا واقعون في دور منطقي .

عندئذ يعرض علينا ديكرت طريقة أخرى لتقسيم أفكارنا . ولستنا هنا بسبيل النظر في الأفكار من حيث هي ظاهرات داخلية أو أحوال نفسية ، بل النظر فيها بالقياس إلى الموضوع الواقعي وبالقياس إلى « الجوهر » الذي تمثله . ويتحدث ديكرت عما يسميه « وجودها الموضوعي » أو « حقيقتها الموضوعية » ، ويعني بذلك ما يوجد بالتمثل في الفكر ، واستعمال لفظ « الموضوعي » عند ديكرت مخالف لاستعمالنا الحديث لهذا اللفظ ، وما كان يقصده إنما ندل عليه اليوم بلفظ « الذاتي » .

ويضيف ديكرت إلى ذلك أن أفكاره تشازك « بالتمثل في مراتب أعلى من الوجود أو الكمال » . وقد يبدو لنا اليوم غريباً أن يقال إن كائناً أفضل من آخر هو أعلى منه في مراتب الوجود . والناس يميلون إلى الاعتقاد أن الشيء إما أن يكون موجوداً

أو غير موجود ولا يرون مراتب هناك؛ أما المدرسيون، وديكارت معهم، فيرون أن هناك مراتب في نطاق الوجود وفي نطاق الكمال. ومهما يكن الأمر فيكفي لفهم ما يريد ديكارت أن نلاحظ. أن تمثلاتنا يمكن أن تصور لنا تارة موضوعات لا أهمية لها وتارة أخرى حقائق ذات مكانة رفيعة. ويسوغ حينئذ لديكارت أن يفرق بين تمثل الأحوال والأعراض — أى الصفات التى لا توجد بذاتها بل تفتقر إلى غيرها — وبين تمثل الجواهر، أى الأشياء القائمة بذاتها والمستقلة عن غيرها، وبين تمثل الوجود اللامتناهى أى الله.

فالمطلوب الآن أن نثبت أن الله موجود، دون أن نخرج عن دائرة الكوجيتو (أى إثبات النفس من الفكر)، مادام افتراض الشيطان الماكر لا يزال مائلا أمام الإنسان.

صرح ديكارت أولاً أنه يجب أن يكون فى العلة من درجات الوجود مثل ما فى معلولها على الأقل؛ وأن الكائن الذى هو أكمل لا يمكن أن يخلقه كائن أقل كمالاً منه. هذا المبدأ يعتمد من الوجود الفعلى، أو «الصورى» — الذى نسميه اليوم بالوجود الواقعى، أى المستقل عن أذهاننا — إلى «الوجود الموضوعى»، لأفكارنا؛ أى وجود ما تمثله فى أذهاننا. والعلة طبعاً لا تشمل

المعلول بالضرورة ، ولكن يكفي أن تشمله « على جهة الشرف » ،
أى أن تكون أشرف منه .

إذا تقرر هذا فلا يمكن أن تكون فكرة الله ، من حيث إنها
تمثل كائناً لامتناهياً ، مخلوقة لى أنا الكائن الناقص . ولا يذهبن
بنا الظن إلى أن فكرة اللامتناهى تدل على سلب المتناهى ،
وإنما تدل على حقيقة أعرفها مباشرة وفي ذاتها وقبل أن أعرف
أى حقيقة متناهية محدودة : ومعنى هذا بعبارة أخرى أنى أجدنى
عاجزاً عن الوصول من المتناهى إلى اللامتناهى ، وأجدنى عاجزاً
عن إيجاد فكرة الله ، ومضطراً إلى الإقرار بأنى لست مصدرها ،
وانى لا اهتدى فى تجربة وجودى المحدود إلى شىء يوحى بحقيقة
لا حد لها ، ومع ذلك فهذه الفكرة واضحة ومتميزة فى ذهنى ،
خلافاً للانطباعات والآثار التى ترد إلى من الحواس .

ولكن قد يقال : إن موقف ديكارت هذا موقف من لا يخاف
على فكره أن يضل شىء من الخارج ، وكأنه قد اطمأن إلى أن
اقتراض الشيطان الماكر قد تقوض ولم يعد له وجود

ولمع ديكارت هذا الاعتراض ، ومن أجل هذا يتساءل :
« هل أستطيع أنا نفسى ، المالك لهذه الفكرة ، أن أكون موجوداً

حين لا يكون هنا لك إله ؟ ، لكى يصل إلى الحق فى هذا الأمر
رجع إلى تدبر وجود ذاته ، فقال : هذا الوجود الذى اعرفه
مباشرة يبدو لى انه فعل يرمى إلى المحافظة على ذاتى ، ولست أرى
فرقا بين ان يكون الإنسان موجوداً وبين ان يعان على الاستمرار
فى الوجود ، وانا اتبين عجزى عن ان امنح نفسى الوجود . كما انى
لست صاحب الفعل الذى يعيننى على استبقاء الوجود ويمنعنى من
الفناء . وإذن ففكرة خالق لا تمتناه تعرض لنفسى عند التنبه إلى
وجودى الخاص ولا فرق عندئذ بين قولى : « انا موجود » وقولى :
« الله موجود » .

ومع ذلك فليس ديكارت من انصار وحدة الوجود ؛ والله
الذى يثبته لوجودنا هو خالق مخلوقاته لا متحد بها ، ويتجلى
حضور الله فينا بما نستشعره من حاجة دائمة إلى بلوغ السكال :
أنا أشك ، وفعل الشك نفسه يبدو لى متنافياً مع طبيعتى الحقيقية
وهى السعى إلى المطلق : وإذن فإنى قد اكتشفت ، بدون ان
اخرج عن نفسى ، وجود موجود كامل لا يمكن ان يكون قد خلق
عقلاً منحرفاً كل الانحراف فاسداً كل الفساد : والتفاؤل الذى
نستشفه من المنهج الديكارتي يقوم على الضمان الذى يمنحه الله لرباه (١) .

(١) راجع هنا : تلخيص التأمل الثالث .

نعلم أن الله موجود؛ ولم يكن بد من إثبات وجوده لتبرير المنهج . والمطلوب الآن أن نستخدم اكتشافنا وأن نستخلص منه نتائج يمكن أن نهتدى بها في بحثنا .

أولا أن الإنسان يستطيع الوصول إلى الحقيقة ، ويستطيع أن يطمئن إلى نور البداهة ؛ ومع ذلك فالإنسان يخطئ أحيانا أليس خطأ الإنسان ظاهرة تتنافى مع واسع كرم الله ورحمته ؟

سرطان ما يدرك ديكارت ما في ذلك من خطر ، فيلوح له أنه ينبغي أن يستعين بالله لإقامة أسس البحث العلمي ، وهو لا يريد أن يجعل الله مبدأ يفسر به واقعة من الوقائع المعينة ، فإن أغراض الله لا يمكن النفاذ إليها ، ولا سبيل إلى الانتفاع بها في إقامة بناء المعرفة الإنسانية وبين الفلاسوف أن الخطأ ينشأ من عدم التناسب بين الذهن الذي يرى قليلا من الأشياء ، وبين الإرادة التي تستطيع أن تثبت أشياء كثيرة : فالإرادة لامتناهية تميل بطبيعتها إلى مجاوزة حدود المعرفة الواضحة المتميزة ، وتتعجل المصادقة على الأشياء التي يوحى بها الخيال . والذهن متناه ، لكنه يعينني على التمييز بين الحق والباطل . ولئن كان ينقصني أن يكون لي ذهن لامتناه ،

فالوقاية من الخطأ مرجعها إلى أنا وحدي ، فأنا المسئول عما أقم فيه من خطأ (١) .

* * *

ويتحدث ديكارت في التأمل الخامس عن ماهية الأشياء المادية ، ثم يعود إلى الحديث عن الله ووجوده . استند إلى معيار البداهة ، فرفض مرة أخرى أن يضني على المادة من الخواص إلا الإمتداد . أى خاصة الجسم في أن يكون ممتداً . ولم يقبل إلا الحركة في المكان ، وأنكر في الوقت نفسه جميع الصور الجوهرية ، و الصفات الخفية ، وغيرها من الكائنات والمبادئ التي كان يتحدث عنها الفلاسفة والمدرسيون . وقد نلاحظ أن « نيوتن » حين قال بمبدأ الجاذبية العامة قد أدخل في العلم ما يشبه تلك المبادئ الخفية التي ذهب إليها علماء القرون الوسطى . وقد خيل إلى الناس أول الأمر أن العلم النيوتوني قد ظفر في هذا السبيل بنصر حاسم ، ولكن منذ ظهور « أينشتاين » قد صار العلم ديكارتيّاً من جديد .

وينبغي ألا ننسى أن ديكارت رياضي ، وأن المثل الأعلى للبداهة

(١) راجع هنا : تقديم التأمل الرابع .

عنده هو البداهة الرياضية : فهو ينظر في الفكرة الواضحة التي التي تكون في الذهن عن الله ، فيجد أن شأنها كشأن فكرة المثلث . ومن ثم يعود إلى البرهنة التي قام بها في التأمل الثالث وينقلها إلى هذا المستوى الجديد ، منتهياً إلى القول بأن هاتين القضيتين : « مجموع زوايا المثلث يساوي قائمتين ، و « الله موجود ، هما قضيتان متعادلتان في اليقين ^(١) .

وليس من الضروري في التأمل السادس أن نتابع ديكارت في تفاصيل مذهبه ؛ فهو يكتفي هنا ببسط النتائج العملية لما انتهى إليه . بعد أن بين أن النفس الإنسانية مستقلة عن البدن ، قرر أنها مع ذلك متحدة به اتحاداً وثيقاً ، وأن هذا الاتحاد أمر واقع تشهد به التجربة والمشاهدة ؛ وكل امرئ لابد متنبه إلى أنه يجمع في ذاته بين طبيعتين متباينتين : جسمانية ونفسانية ؛ وهذا أمر واقع لا سبيل إلى المنازعة فيه . ويختتم الفيلسوف تأملاته مبيناً أن الأدلة على وجود عالم المادة والأجسام ليست من المتانة والوضوح بمنزلة الأدلة التي تؤدي إلى معرفة النفس وإلى معرفة الله ^(٢) .

(١) راجع هنا : تقديم التأمل الخامس .

(٢) راجع هنا : تقديم التأمل السادس .

٢ - هذا التقديم :

اقتصرت في هذا التقديم على التعريف بكتاب « التأملات » ،
وبيان الطريق الذي سلكه الفيلسوف فيه ، ولم أر حاجة إلى أن
أعرض لحياة ديكارت ومذهبه على وجه العموم ، لأنى أرى
اليوم أن « أبا الفلسفة الحديثة » ، لم يعد في حاجة إلى
التعريف به لدى قراء اللغة العربية . ففي سنة ١٩٣٠ نشر زميلي
الأستاذ محمود الحضيرى ترجمة عربية لكتاب « المقال فى المنهج » ،
قدم لها مقدمة جيدة عن حياة ديكارت وفلسفته ، وفى سنة ١٩٤٢
نشرت كتابا ألفته عن « ديكارت » ، وأعيد طبعه سنة ١٩٤٦ ، مع
إضافة زيادات عليه وتنقيحات فيه ، وقد نفذت الطبعة الثانية كذلك ،
وربما تيسر نشر طبعة ثالثة مزيدة ومنقحة أيضا عقب الفراغ من
إخراج هذه الترجمة لكتاب « التأملات » .

وقد اعتمدت ، فى إنجاز الترجمة العربية ، على الأصل اللاتينى
الذى كتبه ديكارت ونشره فى باريس سنة ١٦٤١ ، ثم على الترجمة
الفرنسية التى نشرها الدوق دولوين سنة ١٦٤٧ (ونشرهما أدام
وتانرى فى المجلدين السابع والتاسع من « مؤلفات ديكارت » ، باريس
سنة ١٩٠٤)^(١) . وقد عانيت بالرجوع من حين إلى حين إلى الترجمة

Oeuvres de Descartes, publiées par Ch. Adam (١)
et p. Tannery. t. VII et IX paris 1904.

الإنجليزية التي نشرتها «اليزابث هولدين» و «ج. ر. ت. روس» بعنوان : «مؤلفات ديكارت الفلسفية» (وظهرت الطبعة الثانية في كامبردج سنة ١٩٣١) ^(١) كما أنى رجعت إلى ترجمة إنجليزية أخرى بقلم «جون فيتش» منشورة ضمن مجموعة «إفريمانز ليراري» رقم ٥٧٠ ومعهها مقدمة بقلم «لندزاي» (الطبعة الأولى سنة ١٩١٢) ^(٢).

ولما كانت دراسة هذا الكتاب لا تخلو من صعوبة فقد بذلت جهدى فى هذه الترجمة لكي أجعلها أيسر فهما وأقرب تناولا . لذلك رأيت أن أضع لكل تأمل تقديم خاصا ، حللت فيه مواده ومسائله والمعاني الرئيسية فيه (وقد انتفعت فى هذا العمل بما كتبه «رايبه» فى طبعته القيمة لكتابه «المقال فى المنهج» والتأملات ^(٣))

The Philosophical Works of Descartes, rendered (١) into English by Elizabeth S. Haldane and G. R. T. Ross, in two vols. (Cambridge University Press, Second Impression 1931).

A Discourse on Method, etc, by René Decartes, (٢) translated by John Veitch. Introd, by A. D. Lindsay (Everyman's Library).

Descartes, Discours et Méditations avec (٣) des notes etc. par Rabier, 17e éd. (Delagrave 1925).

وما كتبه «تروفرين» من تعليقات على التأملات الميتافيزيقية»^(١) كما رأيت أن أقسم الفقرات التي يتألف منها كل تأمل إلى بنود ومواد وضعت لها أرقاما ؛ ثم أضفت في الهوامش من الشروح والتعليقات ما بدا لي ضروريا لإيضاح بعض مواضع النص. ورأيت زيادة في البيان أن أضع في آخر الكتاب جدولا تحليليا مفصلا يحتوي على رموس عناوين للقضايا التي يضمها الكتاب ؛ وقد استعنت في عمل هذا الجدول بما كتبه «رينيه فيديه»^(٢) ناشر الطبعة الثالثة لكتاب «التأملات» التي ظهرت في باريس سنة ١٦٧٣ (وقد وفقني الله إلى العثور في مصر على نسخة من هذه الطبعة القديمة النادرة) ، وأود أخيراً أن أنوه هنا بما بذله تليزدي الأستاذ نظمي لوقا من جهد في الترجمة العربية التي نشرها - للتأملين الأولين - منذ بضع سنين .

وقد شرعت في ترجمة «التأملات» منذ سنوات استجابة لرغبة أستاذي الشيخ مصطفى عبد الرازق ، رحمة الله عليه . وكنت أود أن يتيسر لي نشر الكتاب في العام الماضي ، ضمن مجموعة

(١) Descartes. Les Méditations Métaphysiques, avec une introd. des notes et un appendice par Emile Trouverez. Paris 1898.

(٢) «رينيه فيديه» كان طبيباً في كلية أنجييه .

«نفائس الفلسفة الغربية» تحية لذكرى ديكارت في مناسبة الاحتفال بانقضاء ثلثمائة عام على وفاته ؛ ولكن ظروفًا غير مواتية قد عوّقت نشره في ذلك الحين .

ويبدو لي أن في نقل هذا الكتاب إلى لغتنا خدمة للطلاب في جامعاتنا ومعاهدنا، وأخير الطلاب من لهم عناية بدراسة الفلسفة، وللسواد الأعظم من قراء العربية الراغبين في الوقوف على الحركات الفلسفية الحديثة والمعاصرة التي لا يستطيع النفاذ إليها بغير الرجوع إلى فلسفة ديكارت وإلى تأملاته الميتافيزيقية بوجه خاص .

وإني لأمل أن يجد القراء في دراسة «التأملات الميتافيزيقية» - التي هي كتاب (العصر الجديد) على الرغم من انقضاء أكثر من ثلاثة قرون على ظهورها، والتي هي على كل حال من أبداع الهياكل التي شيدتها الفلسفة الحديثة للذهن الإنساني - ما يدعو أهل الفكر وإخوان الصفاء في هذا العصر المادي الصاخب إلى النظر في مشاغل الروح ، والخلو إلى إمتحان النفوس ، والحنو على مشكلات الميتافيزيقا ؛ وعسى أن تهىء لهم هذه التأملات في حياتهم ركنًا أمينًا للسلام .

تقديم

الطبعة الثانية

يطيب لى فى تقديمى لهذه الطبعة الثانية لكتاب « التأمّلات » ، أن أسجل اغتباط أسرة الفلسفة فى مصر لما تظفر به الدراسات الفلسفية الجديدة من إقبال الجمهور المستنير فى العالم العربى . وقد تجلّى هذا الإقبال فى شدة الطلب على المؤلفات القيمة التى كتبها بعض الأساتذة المحققين ، وأحمد الله إذ هيا لى من هذا الإقبال نصيباً ، جعل الناشرين يلحون على إصدار طبعة ثانية « للتأمّلات » ، التى ظهرت طبعتها الأولى سنة ١٩٥١ ، وإعداد طبعة رابعة لكتابى « ديكارت » ، الذى ظهرت طبعته الثالثة سنة ١٩٥٣ .

* * *

لقد خصصتُ فى تقديم الطبعة الأولى من « التأمّلات » ، نيفاً وثلاثين صفحة للتعريف بالكتاب ، وبيان الغرض منه ، والطريق الذى سلكه ديكارت ، والمنهج الذى اتبعته فى ترجمته إلى اللغة العربية . وأود فى هذا التقديم أن أضيف إلى ما ذكرت هناك أنى

استطعت الآن أن أرجع إلى طبعة قيمة لكتاب « التأملات »، نشرتها الآنسة « جنيفيف لفيش » سنة ١٩٤٩ ، وهي تحتوي على النص اللاتيني (بالحرف الكبير) تقابله الترجمة الفرنسية (بالحرف الصغير)^(١). ويسرني أن أنوه بهذه الطبعة ، إذ انتفعت بها في تحديد مواضع الاختلاف بين الأصل اللاتيني الذي كتبه ديكارت وبين الترجمة الفرنسية التي كتبها الدوق دولوين ، كما انتفعت بها في إضافة بعض تعليقات جديدة إلى هوامش الطبعة الأولى . ولا يفوتني كذلك أن أشير إلى ظهور ترجمة إنجليزية جديدة لمختارات من « مؤلفات ديكارت الفلسفية » في مجلدين بقلم الأستاذ (نورمان كيم سميث) لندن ١٩٥٢^(٢).

وأود أن أنه القاريء إلى أن هذه الطبعة لترجمة « التأملات » التي أقدم لها اليوم لا تختلف في صميمها عن الطبعة السابقة . فقد

Descartes, *Meditationes de Prima philosophia*. (١)
Introduction et notes par Geneviève Lewis, Paris 1949.
Descartes, *Philosophical Writings*, selected (٢)
and translated by Norman Kemp Smith, London 1952.
2 Vol.

راجعتها مرة أخرى على الأصل اللاتيني، فوجدتها صحيحة دقيقة في جملتها وتفصيلها ولا بأس من أن أكرر هنا ما قد نبهت إليه في تقديم الطبعة الأولى، فأقرر أنني قد اعتمدت في إنجاز الترجمة العربية على الأصل اللاتيني الذي كتبه ديكرت ونشره في باريس سنة ١٩٤١. ثم رجعت إلى الترجمة الفرنسية التي نشرها الدوق «دولوين» سنة ١٩٤٧، وإلى الترجمتين الإنجليزيتين اللتين أشرت إليهما في تقديمي للطبعة الأولى. ومعنى هذا، في لغة عربية صريحة أني قد التزمت مراعاة النص اللاتيني، لأنه هو الأصل الذي كتبه الفيلسوف، وهذا هو المسلك الوحيد المعتمد في البحوث العلمية السليمة، والذي أحرص كل الحرص على أن أعليه تلاميذي؛ فكثيراً ما أوصيتهم بالالتزام بهذا المنهج العلمي، وأن يجعلوا شعارهم دائماً، «عندما نترجم ينبغي أن تكون الترجمة عن الأصول لا عن ترجمات أخرى». ذلك لأن الترجمة عن ترجمات أخرى قد تؤدي إلى البعد عن النص الأصلي، وتحريف المعنى الذي قصد المؤلف إليه؛ ولا غرابة في ذلك، فإن المترجم من لغة النص الأصلية (ولتكن اللاتينية) إلى اللغة المنقول إليها (ولتكن الفرنسية) قد يضطربه اختلاف اللغتين في الصياغة والأسلوب إلى التصرف في بعض المواطن؛ فإذا ما تناول الترجمة الفرنسية نفسها مترجم

آخر ، لينقلها إلى العربية مثلاً ، وجد نفسه بدور مضطراً إلى شيء من التصرف . وهكذا من نقل إلى نقل يقف تعدد الوسائط بيننا وبين النص الأصلي حائلاً دون الاتصال المباشر بالمؤلف نفسه .

وهذا الصدد يحضرنى مثل لطيف له دلالة يبين مغبة التبويل على الوسائط في إدراك فكرة ما ، إذ ينأى بها عن مغزاها الأصلي بل قد يقلب هذا المغزى رأساً على عقب . فلقد قيل في تحليل ظهور عبادة الأصنام إن العرب كانوا يقصدون الكعبة لأداء صلاتهم على دين إبراهيم الحنيف ، ولكن رجلاً من البدو كان يرعى إبله في وادفاء ، فرأى اجتناباً للشقة أن يؤدي الصلاة حيث هو ، واكتفى بأن أحضر حجراً من الكعبة رمزاً لها يغنيه عن المسير إليها . وتوالت الأيام وهو يضع الحجر أمامه ويؤدي صلاته . فلما مات الأب وشب أولاده ظنوا أنه كان يعبد الحجر ، فاتخذوه معبوداً لهم .

ولعل من طريف إما أذكره في هذا المقام أن أستاذاً جامعياً معاصراً قد أثبت في فهمه وسلوكه أنه ينتمى إلى سلالة هذا الرجل الجاهلي ، فبنى منها من وحمته ، وتشبث بعبادته ، وفضل (م ٣ — ديكارت)

عن الفكرة الأصلية التي يقوم عليها صرح البحث العلمي والمخلق الجامعي .

تعمد ذلك الأستاذ الحصيف أن يطعن في ترجمتي العربية لكتاب « التأملات » ، فأخذ يقارن بعض عبارات من هذه الترجمة بما يقابلها من الترجمة الفرنسية ، فلما وجد خلافا بين النصين (العربي والفرنسي) ، توهم أني أخطأت ، وتعجل في الحكم قبل أن يتثبت . وفاته الشيء الكثير : فاته أن ديكارت لم يكتب « التأملات » بالفرنسية ، وإنما كتبها باللاتينية ، وهي الأصل الذي التزمته جريا على منهجي في الترجمة ، وفاته أيضا أن الكتاب قد ترجم إلى الفرنسية ترجمتين إحداهما بقلم الدوق « دولوين » ، والأخرى بقلم « كرسلية » ، وأن الأولى — وهي التي رجع إليها ذلك « الزميل » — فيها اختلاف كثير عن الأصل اللاتيني الذي كتبه الفيلسوف نفسه . (وقد أشار إلى هذا « أدام وتانري » ، في طبعتهما لمؤلفات ديكارت ، وهي عمدة الطبقات جميعا عند العارفين) . بضاف إلى هذا أن ناقدنا النزيه لم يدر أن هناك ترجمتين إنجليزيتين قد اتفقتا مع ترجمتي العربية ، لسبب واحد بسيط ، وهو أنهما قد اتبعتا مثلي المنهج السليم ، فزجعتا إلى الأصل اللاتيني .

وبعد فهانذا أقدم اليوم الطبعة الثانية « للتأملات » ، وآمل
أن أقدم غداً الطبعة الرابعة لكتابي عن « ديكارت » ، سائلاً
المولى عز وجل أن يشفي صدور الحائقين ، وأن يبارك جهود
المخلصين .

عثمان أمين

١٥ أكتوبر ١٩٥٦

إهداء

إلى العمداء والعلماء بكلية أصول الدين

المقدسة بباريس

(نشرت هذه الرسالة في الطباعات
الثلاث الأولى لترجمة كتاب التأملات :
طباعات سنة ١٦٤٧ ، وسنة ١٦٦١ ،
وسنة ١٦٧٣ ، ونشرها كذلك شارل
أدام في المجلد التاسع من « مؤلفات
ديكارت » المنشور سنة ١٩٠٤)

حضرات السادة :

بدفعنى إلى تقديم هذا الكتاب إليكم سبب وجيه جداً ، ويقينى
أنكم ستجدون حين تقفون على القصد منه سبباً وجيهاً كذلك
لتشملوه برعايتكم . ولهذا رأيت أنى لا أستطيع أن أجد ما يشفع
له عنديكم خيراً من أن أبين لكم قصدى فيه بيانا موجزاً .

لقد كان رأي دائماً أن مسألتى الله والنفس أهم المسائل التى من
شأنها أن تبرهن بأدلة الفلسفة خيراً مما تبرهن بأدلة اللاهوت :
ذلك أنه وإن كان يكفيننا نحن معشر المؤمنين أن نعتقد بطريق
الإيمان بأن هنالك إلهاً وبأن النفس الإنسانية لا تغنى بفناء الجسد ،
فيقضى أنه لا يبدو فى الإمكان أن تقدر على إقناع الكافرين بحقيقة
دين من الأديان ، بل ربما بفضيلة من الفضائل الأخلاقية ، إن لم
تثبت لهم أولاً هذين الأمرين بالعقل الطبيعى . وحيث أن الغالب
فى هذه الحياة أن تثاب الرذيلة أكثر مما تثاب الفضيلة ، فإن أغلب
الناس كانوا يؤثرون سبيل المنفعة على سبيل العدالة ، ولم يردم
خوف الله أو توقع حياة أخرى^(١) . ومع أن من الحق إطلاقاً أنه

(١) هذه العبارة مكتوبة فى الأصل الفرنسى ؛ وقد كان نصها : « فإن قليلاً من
الناس كانوا يؤثرون العدالة على المنفعة » فتصرفنا فيه على نحو ما أثبتنا ليستقيم المعنى .

ينبغي أن نعتقد بوجود الله ، لأن هذا هو ما جاءت به الكتب المقدسة ، وأنه ينبغي من جهة أخرى أن تؤمن بالكتب المقدسة ، لأنها جاءت من عند الله (وذلك لأنه لما كان الإيمان هبة من الله ، فإن الموجود الذى يهبنا من فضله ما يعيننا على الاعتقاد بالآشياء الأخرى يستطيع أيضا أن يهب ذلك الفضل ليعيننا على الاعتقاد بوجوده هو) إلا أننا لا نستطيع أن نعرض ذلك على الكافرين ، فإنهم قد يتوهمون أن الاستدلال على هذا النحو وقوع فى الغلط الذى يسميه المناطقة دوراً^(١).

وأنا أعلم أنكم وجميع رجال الدين تذهبون إلى أن وجود الله يمكن إثباته بالعقل الطبيعى . وتزيدون على ذلك أنه يؤخذ من الكتب المقدسة أن معرفتنا له أوضح جداً من معرفتنا لكثير من الأشياء المخلوقة ، وأن هذه المعرفة بلغت من السهولة حداً يجعل غير الواقفين عليها مذنبين ، كما يبدو من أقوال « سفر الحكمة » ، فى الإصحاح الثالث عشر ، إذ ورد فيه : « إن جهلهم لا يغتفر . لأنه إذا كانت عقولهم قد أوغلت إلى هذا الحد فى معرفة أمور الدنيا ، فكيف أمكن أن لا تكون معرفتهم للرب الأكبر أسراً ؟ » ، وجاء فى الإصحاح الأول من « رسالة بولس إلى

(١) « الدور » قضيتان : قضيتان اثبات إحداهما على الأخرى .

أهل رومية ، أنهم « لا عذر لهم » ، وجاء أيضا في الموضع نفسه قوله : « إذ معرفة الله ظاهرة فيهم » . فيبدو أننا قد أخبرنا بأن كل ما يمكن معرفته عن الله يمكن أن يبين بأدلة لا حاجة إلى استنباطها من شيء غير أنفسنا وغير تدبرنا لعقولنا . من أجل هذا بدى أنى لن أنخالف واجب الفيلسوف إذا أنا بينت هاهنا كيف وبأى طريق نستطيع أن نعرف الله معرفة أيسر وأيقن من معرفتنا لأمور الدنيا ، دون أن نخرج عن دخيلة أنفسنا .

أما النفس فإن كثيرين من أصحاب النظر قد اعتقدوا أنه ليس من الميسور معرفة طبيعتها ، بل إن بعضهم قد اجترأ على القول بأن العقول الإنسانية تقنعنا بأنها تفتى بفناء الجسم ، وأن العقيدة الدينية وحدها هي التي ترشدنا إلى خلاف هذا الرأي ، غير أن مجمع لترات ، المنعقد برئاسة البابا ليون العاشر ، وما قرره من إدانة هؤلاء ودعوته الفلاسفة المسيحيين دعوة صريحة إلى الرد على أقوالهم ، واستعمال أقصى ما تملك عقولهم من قوة لإظهار الحق كل هذا قد جرأتى على محاولة ذلك في هذا الكتاب . على أنى لما كنت أعلم أن الحججة الكبرى التي يستند عليها كثير من الكفار في رفضهم الاعتقاد بوجود الله ويتميز النفس الإنسانية عن البدن هي أقوالهم بأن أحدا لم يتوصل حتى الآن إلى إثبات

هذين الأمرين ؛ ولأنى وإن كنت لا أرى رأيهم ، بل أرى خلافا
لذلك أن أغلب الحجج التى أوردها كثير من فطاحل المفكرين
عن هاتين المسألتين هى فى مرتبة البراهين إذا فهمت على الوجه
الصحيح ، وأنه يكاد يكون من المستحيل إيجاد حجج جديدة ،
إلا أنى اعتقد أنه لن يمكن أن يعمل فى الفلسفة شئ أنفع من
الانتهاض للبحث عن أحسن هذه الحجج وعرضها فى ترتيب واضح
متين ، يكون من شأنه أن يظهرها بعد لجميع الناس براهين
صحيحة .

وأقول أخيراً إنه قد دعانى إلى ذلك كثير من الناس ممن
يعرفون أنى زاولت منهجاً لحل جميع ضروب الصعوبات فى
العلوم ، وهو منهج ليس فى الحق بجديد إذ لا شئ أقدم من الحقيقة
ولكنهم يعلمون أنى قد أصبت بعض التوفيق حين اصطنعت فى
مواطن أخرى ، فبدالى أن من واجبى أن أقوم بتجربته أيضاً فى
أمر خطير كهذا .

وقد بذلت قصارى ما فى وسعى للإحاطة فى هذا الكتاب بكل
ما استطعت الاهتداء إليه عن طريق ذلك المنهج . ولست أقصد
أنى جمعت هنا كل الحجج المختلفة التى يستطيع التدليل بها فى مثل
هذا الموضوع الجليل ، فإنى مارأيت قط ضرورة لذلك ، اللهم

إلا حين لا يوجد بينهما دليل يقيني واحد^(١) : ولكنى اقتصرت على أهمها وأولاهما ، على وجه يجعلنى أجرو على إيرادها مقتنعا بأنهما بديهية جداً و يقينية جداً . وأقول فضلاً عن هذا إنها جاءت من القوة بحيث لا أظن أن الذهن الإنسانى سيجد وسيلة يستطيع بها أن يكتشف خيراً منها ، لأن أهمية الموضوع ومجد الله ، وإليه مرجع هذا كله ، يضطرني إلى أن أتحدث هنا عن نفسى بشيء من الحرية أكثر مما جرت به عادتي .

غير أنى مهما أجد فى حججى من يقين وبداهة ، لأستطيع أن أقنع نفسى بأن الناس جميعاً قادرون على فهمها . ولكن كما أن فى الهندسة^(٢) حججها كثيرة ، أوردها د ارشميدس ، ود أبولونيوس^(٣) ، ود پاپوس^(٤) وكثيرون غيرهم ، يسلم بها الناس كلهم ويرونها فى غاية اليقين والبداهة ، لأنها لا تشتمل على شيء إلا ومنهرفته ميسورة جداً إذا نظر إليه على حدة ، ولأن اللواحق فيها وثيقة الارتباط والاعتماد على السوابق ؛ ولكن زيادة طولها

(١) يعنى أن الإكثار من الأدلة يضعفها ويجعلنا لا نرى منها واحداً ذا قيمة .

(٢) يقصد فى الرياضه عموماً .

(٣) أبولونيوس عالم اسكندرانى من علماء الهندسة ، عاش فى القرن الثالث قبل الميلاد .

(٤) پاپوس عالم اسكندرانى من علماء الهندسة عاش فى القرن الرابع الميلادى .

بعض الشيء وتطلبها استغراغ الذهن ، حال دون أن يحيط بها
أو أن يفهمها إلا فئة قليلة من الناس ، فكذلك أنا وإن كنت
أرى أن الحجج التي أستخدمها هنا تعادل بل تفوق في اليقين
والبداهة براهين الهندسة ، إلا أنني أخشى أن يستعصى فهمها فهماً
كافياً على الكثيرين : إما لأن بها هي أيضاً شيئاً من الطول ولأن
بعضها يعتمد على بعض ، وإما لأنها تتطلب على الخصوص أذهانا
قد تحررت كل التحرر من جميع الأوهام ، فتيسر لها بذلك أن
تتخلص من مغالطة الحواس .

وإذ أردنا كلمة الحق قلنا إنه ليس في الناس ممن هم أهل للنظر
في المتافيزيقا بقدر ذوى الاستعداد للنظر في الهندسة . ويبقى فوق
هذا أن هناك فرقاً : وهو أنه في الهندسة ، لما كان كل واحد يعلم
أنه ما من شيء يبسط فيها إلا وقد قام عليه برهان يقيني ، فإن غير
المتبحرين فيها يخطئون في أغلب الأحيان بتأييدهم للبراهين الفاسدة
ليوجهوا الناس أنهم قد فهموها ، أكثر مما يخطئون بتفنيدهم البراهين
الصحيحة . وليس الأمر كذلك في الفلسفة : إذ لما كان كل واحد
يعتقد أن مسائلها كلها إشكالية (موضع نظر) ، فإن قليلين من الناس
يعكفون على طلب الحقيقة ، بل إن كثيرين يحبون أن يشتهروا
بين الناس بأنهم من أهل الأذهان الجبارة ، قترافهم ولا هم لهم
إلا المجابرة في مناقضة آيين الحقائق وأجلاها .

أيها السادة : مهما يكن في الحجج التي أسوقها من قوة ،
فلمست أمل ، نظراً لانتسابها إلى الفلسفة ، أن يكون لها أثر كبير
على الأذهان إذا لم تشملوها برعايتكم . ولما كان لجماعتكم من تقدير
الناس كلهم حظ عظيم ، ولما كان لاسم « السريون » عن علو المنزلة
ما جعل الناس لا يقابلون أحكام أى جماعة أخرى ، بعد المجامع
المقدسة ، بمثل الاحترام الذى يقابلون به أحكام جماعتكم ، لا فى
مسائل العقيدة فحسب ، بل فى مسائل الفلسفة الإنسانية أيضاً ، ولما
كان كل واحد يعتقد أنه ليس فى الإمكان أن نجد فى الناس أوفر
منكم رصانة ومعرفة ولا أكثر فطانة ونزاهة فى الحكم على الأمور ،
فلا شك عندى أنكم إذا تحفظتم فشماتتم هذا الكتاب بعنايتكم ،
وتفضلتم أولاً بتصحيحه (لأنى لا أزعم أنه خال من الغلط ،
ويعنى من ذلك شعورى بقصورى بل بجهلى) ثم بإضافة ما ينقصه
إليه ، وإتمام ما لم يتم منه ، والتكرم بإيراد شرح أوفى إذا اقتضى
الامر ذلك ، أو تنبيه على الأقل إلى ما قد يكون فيه من عيوب
حتى أعمل على إصلاحها ؛ وبعد أن تكون الحجج التي أثبت بها
وجود الله واختلاف النفس الإنسانية عن البدن قد بلغت من
الوضوح والبداهة المرتبة التي اعتقد إمكان بلوغها لى تعد براهين
محكمة ، وبعد أن تفضلوا بإقرارها وتأيدها ، وإعلان شهادتكم
بصحتها وبقينها - أقول إنى لا أشك بعد ذلك فى أن كل ما وقع من

قبل من غلط. وزيف في هاتين المسألتين سرعان ما يمحى من أذهان الناس .

وسوف يحتمل الحق جميع العلماء وأولى الألباب على قبول حكمكم والانضواء تحت لوائكم ، أما الكفار ، وهم في العادة قوم يغلب كبرهم وصلفهم على علمهم وحصافتهم ، فسينزعون من نفوسهم روح المعارضة ، أو لعلمهم يدافعون هم أنفسهم عن تلك الحجج حين يرونها مقبولة لدى جميع أولى الألباب في عداد البراهين ، مخافة أن يظهروا بأنهم لا يفهمونها وسوف يتسلسل اثر الناس أن يتقبلوا هذه الشهادات الكثيرة . فلا يبقى شخص واحد يتجرأ على الشك في وجود الله وفي التمييز الواقعي الحقيقي بين نفس الإنسان وبدنه .

فالحكم الآن لكم فيما نبجى من ثمرات هذا الاعتقاد متى توطدت أركانه . لكم أنتم الذين ترون الفوضى الناشئة من الشك فيه . ولكن لن يجعل بنى في هذا المقام أن أطيل الكلام في التوصية بقضية الله وقضية الدين لدى من كانوا دائماً أمتن دعائهما .

ديكارت

تصدير

من المؤلف إلى القارىء.

عرضت لهاتين المسألتين ، مسألتى الله والنفس الإنسانية في «المقال» الفرنسى الذى نشرته سنة ١٦٣٧ عن «المنهج لحسن توجيه العقل ولطلب الحقيقة في العلوم» : ولم أقصد حينئذ إلى التعمق في بحثهما ، بل مستهما مسأ رقيقاً . لكى أهتدى بحكم الناس عليهما لأرى على أى وجه ينبغي أن أبحثهما فيما بعد ، فقد خيل إلى دائماً أن لهما من عظم الشأن ما يسوغ الحديث عنهما أكثر من مرة بما يقتضيه المقام . ولقد التزمت في شرحهما سبيلاً قلّ سالكونه وبعده عن الطريق المعهود بعداً كبيراً ، فبدأ لي أن لا فائدة من بيانه باللغة الفرنسية وفي مقال يستطيع عامة الناس أن يقرأوه ، ولكيلا يظن ضعاف العقول أنه قد أحل لهم أن يسلكوا ذلك الطريق .

وقد تقدمت في ذلك «المقال في المنهج» بالرجاء إلى جميع من قد يجدون فيما كتبت ما يستحق النقد أن يفضّلوا بتبييني إليه . لكنى لم أجد فيما اعترض به على شيئاً يعتد به إلا أمرين متعلقين بما

قلته عن هاتين المسألتين . وأريد أن أجيب عليهما هاهنا في إيجاز قبل الشروع في شرحهما شرحاً أكثر إتقاناً .

الاعتراض الأول : أن القول بأن الذهن الإنساني يتبين حين يخيل النظر في ذاته أن ذاته ليست شيئاً آخر سوى شيء مفكر ، لا يقتضى أن تكون طبيعته أو ماهيته محصورة في التفكير فقط ، بحيث أن لفظ « فقط » هذا يستبعد جميع الأشياء الأخرى التي قد يصح أيضاً أن يقال إنها تخص طبيعة النفس .

وأقول رداً على هذا الاعتراض إنه لم يكن أيضاً من قصدي في ذلك الموضع أن أستبعد ما من جهة النظر إلى حقيقة الشيء (إذ لم أكن أبحث فيما حينئذ) بل من جهة النظر إلى فكري فحسب . فيكون المعنى الذي قصدت إليه هو أنني لم أكن أعرف شيئاً يخص ماهيتي إلا أنني شيء مفكر أو شيء له في ذاته ملكة التفكير . على أنني سأبين بعد كيف أنه يلزم من كوني لا أعرف شيئاً آخر يخص ماهيتي أنه لا يوجد أيضاً في الحقيقة شيء آخر يخصها .

والاعتراض الثاني : أنه لا يلزم من أن في ذهني فكرة عن شيء أكمل متى أن تكون هذه الفكرة أكمل مني ، وأقل لزوماً من هذا بكثير أن يكون مائثله هذه الفكرة موجوداً .

ولكني أجيب بأن لفظ «فكرة» المستعمل هنا فيه التباس :
لأنه إما أن تؤخذ الفكرة على وجه مادي ، بمعنى عملية من عمليات
ذهني ، وبهذا الاعتبار لا يمكن أن يقال إنها أكل مني ، وإما أن
تؤخذ على وجه موضوعي بمعنى الشيء الذي تمثله هذه العملية ،
وهذا الشيء وإن لم يفترض وجوده خارج ذهني ، يمكن مع ذلك
أن يكون أكل مني من حيث ماهيته . وسأبسط في سياق هذه
الرسالة بمزيد من الإطناب كيف أنه يلزم من أن في نفسي فكرة
شيء أكل مني أن يكون ذلك الشيء موجوداً حقاً .

وقد رأيت أيضاً زيادة على ذلك بحسين آخرين قد عالجوا هذا
الموضوع بشيء من الأسهاب ، ولكنهما كانا لا ينقضان أدلتي بقدر
ما كانا ينقضان نتائجي ، وكان اعتمادهما على حجج مستخلصة من
الآراء المشهورة عند أهل الإلحاد . ولكن لما كانت أشباه هذه الحجج
لا تحدث أي أثر في أذهان من سيفهمون أدلتي على الوجه الصحيح
وكانت أحكام الكثيرين من التهافت والخرق بحيث نجدهم أغلب
الآحيان ينساقون إلى التسليم بأول ما يعرض لهم من آراء عن
شيء ما ، مهما يكن في هذه الآراء من بطلان ومنافاة للعقل أكثر
مما يسلمون بما ينقض آراءهم نقضاً متيناً صحيحاً يقفون عليه فيما
بعد ، فلست أريد أن أرد على تلك الحجج هنا كيلا أضطر إلى
إيرادها أولاً .

وإنما أقول على العموم إن كل ما يقوله أهل الإلحاد لنقض وجود الله يعتمد على أمرين : فإما أنهم يتوهمون في الله انفعالات إنسانية ، وإما أنهم ينسبون إلى أذهاننا من القوة والحكمة ما يملأنا زهواً ، فتزعم أنت في استطاعتنا أن نقف على أفعال الله وأن نحدد ما يستطيعه منها وما يجب عليه . من أجل هذا لن نجد عناء في نقض أقوالهم بشرط أن نذكر أن من الواجب علينا اعتبار أذهاننا أشياء متناهية ومحدودة واعتبار الله مجرداً لامتناهياً ولا سبيل إلى الإحاطة به . .

والآن وقد تبين آراء الناس بما فيه الكفاية ، سأشرع مرة ثانية في الكلام عن الله وعن النفس الإنسانية . وأضع في الوقت نفسه أسس الفلسفة الأولى ، ولكن دون أن أنتظر من العامة ثناء على جهلي ودون أن يكون لي أمل أن يقرأ الكثيرون كتابي ، بل إنى لا أنصح بقراءة بتاتاً لأحد من الناس إلا لمن يريدون أن يتأملوا معي تأملاً جدياً ، ويستطيعون أن يجرّدوا نفوسهم من مخالطة الحواس وأن يخلصوها تخلصاً تاماً من جميع ضروب الظنون والأحكام السابقة . وأنا أعلم علم اليقين أن هؤلاء نفر قليل جداً أما الذين لا يبالغون كثيراً بترتيب أدلتي وارتباطها ، وإنما يلهون أنفسهم بتجريح كل جزء منها كما يصنع الكثيرون ، أقول إن أولئك

لن يغنموا فائدة كبيرة من هذه الرسالة ، بل لأنهم إن وجدوا مجالا للمباحكة في مواضع كثيرة فلن يستطيعوا ، مهما أجهدوا أنفسهم ، أن يظفروا باعتراض مخرج أو جدير بالرد عليه .

وبما أنى لا أعد غيرى بعمل ما يرضيهم من أول وهلة ، ولا أذهب مع حسن الظن بنفسى إلى الاعتقاد بقدرتى على التنبؤ بما قد يواجهه كل واحد من صعوبات ، فساد بسيط أولا فى هذه « التأملات » نفس الخواطر التى أقنعتنى بالوصول إلى معرفة الحقيقة معرفة يقينية وبديهية . وبغيتى أن أرى إذا كان فى مقدورى أيضا أن أقنع غيرى بنفس الأسباب التى أقنعتنى ، ثم أرد على الاعتراضات التى وجهها إلى أشخاص من ذوى النظر والعلم بالمذاهب ، كنت قد أرسلت إليهم « تأملاتى » لفحصها قبل أن أدفعها إلى المطبعة ، وقد بلغت هذه الاعتراضات من الكثرة والاختلاف حداً يجعلنى أتجراً فأعلل النفس بأنه يشق على غيرهم إبداء اعتراضات ذات اعتبار لم يتناولوها من قبل .

ومن أجل هذا أتوسل إلى من يرغبون فى قراءة هذه « التأملات » ألا يكونوا عنها حكما قبل أن يكلفوا أنفسهم قراءة هذه الاعتراضات كلها وردودى عليها .

موجز للتأملات

بقلم ديكارت

(ظهر هذا الموجز في الطبعتين الأولى والثانية لكتاب « التأملات » لسنة ١٦٤٧ و١٦٦١ ولكنه حذف في الطبعة الثالثة لسنة ١٦٧٣ واستعيز عنه « بمجدول لقلات التأملات الميتافيزيقية » من عمل الناشر « رنيه فيديه » René Fédé وقد نشرت ترجمة الموجز كذلك في طبعة أدام وتانرى لمؤلفات ديكارت ، المجلد التاسع ، باريس سنة ١٩٠٤) .

قد تمت في التأمل الأول ، الأسباب التي تجعل في استطاعتنا أن نشك على العموم في الأشياء جميعا « وعلى الخصوص في الأشياء المادية ، على الأقل مادما لم يتيسر لنا من أسس أخرى في العلوم سوى ما تيسر لنا حتى الآن . يتد أن شكنا عاما كهذا ، إن لم يظهر نفعه أول الأمر ، له مع ذلك نفع عظيم جداً ، من حيث إنه يخلصنا من ضروب الأحكام السابقة ، ويمهد لنا سبيلا ميسوراً جداً لكي تألف أذهاننا التجرد عن الحواس ؛ وأخيراً من حيث إنه يجعل من غير الممكن ، في المستقبل ، أن نشك أبداً في الأشياء التي قد نهتدى فيها بعد إلى أنها صحيحة .

وفي التأمل الثاني ، نجد الذهن يستعمل حرية الخاصة فيفترض أن جميع الأشياء التي يقع له عن وجودها أدنى شك هي أشياء معدومة ، لكنه يبين أن من الممتنع إطلاقاً حينئذ أن يكون هو نفسه غير موجود . وهذا أمر فيه كذلك نفع عظيم فإنه بهذا الوجه ييسر له أن يميز الأشياء التي تخصه ، أي التي تخص الطبيعة الذهنية ، من الأشياء التي تخص الجسم .

لكن قد يتوقع بعض القراء مني أن أورد في ذلك الموضع أدلة لإثبات بقاء النفس . ومن أجل ذلك أرى لزوماً على هاهنا أن

أنهم إلى أنى حاولت إلا أكتب في هذه الرسالة كلها شيئاً إلا ولدى
عنه براهين دقيقة جداً . ولذلك وجدت نفسي مضطراً إلى اتباع
ترتيب شبيه بالترتيب الذى يصطنعه أصحاب الهندسة ، وهو تقديم
جميع الأشياء التى تتوقف عليها القضية التى نبحث عنها قبل استنتاج
أى شيء منها .

وأول وأهم ما يطلب للتحقق من معرفة بقاء النفس أن نكون
عنها تصوراً واضحاً صريحاً ومتميزاً كل التمييز عن جميع
التصورات التى يمكن أن تكون لدينا عن الجسم : وهذا ما صنعه
في ذلك الموضع . ويطلب فضلاً عن ذلك أن نعرف أن جميع
الأشياء التى نتصورها بوضوح وتميز صحيحة على نحو ما نتصورها ،
وهذا ما لم أستطع إثباته قبل التأمل الرابع . ويلزم أيضاً أن يكون
لدينا عن الطبيعة الجسمية تصور متميز ، يقوم بعضه في هذا التأمل
الثانى وبعضه فى التأملين الخامس والسادس .

ويلزم أخيراً أن نستخلص من ذلك كله أن الأشياء التى نتصور
بوضوح وتميز أنها جواهر متباينة ، مثلما نتصور الذهن والجسم
هى حقاً جواهر متميز بعضها عن بعض فى واقع الأمر ؛ وهذا
ما انتهيت إليه فى التأمل السادس ؛ وما يؤيده أيضاً فى هذا التأمل
نفسه أننا لا نتصور الجسم إلا منقسماً ؛ فى حين أن الذهن أو النفس

الإنسانية لا يمكن تصورها إلا غير منقسمة ؛ ذلك أننا لا نستطيع أن نتصور نصف أى نفس كما نستطيع أن نتصور النصف لأصغر جسم بين الأجسام ؛ على هذا النحو تبين أن طبيعتهما ليستا متباينتين فحسب ، بل هما متضادتان يوجه ما . ولم أزد على هذا القدر فى معالجة الموضوع فى هذا الكتاب : لأن فى ذلك ما يكتفى لفهام الناس ، بدرجة من الوضوح لا بأس بها ، أن فساد الجسم لا يقتضى فناء النفس ، وملء قلوبهم بالآمل فى حياة أخرى بعد الموت ، وكذلك لأن المقدمات التى يمكن أن نستنتج منها بقاء النفس تعتمد على شرح الفيزيقا بأسرها : أولا لمعرفة أن جميع الجواهر على العموم ، أى جميع الأشياء التى لا يمكن أن توجد دون أن تكون مخلوقة لله ، غير قابلة للفساد بطبيعتها . وأنها لا يمكن أن تنقطع عن الوجود أبداً ، إلا إذا منع الله نفسه ، عونه عنها فأحالتها إلى العدم ؛ ثم لملاحظة أن الجسم على العموم جوهر ، ومن أجل هذا أيضا لا يفنى ؛ لكن الجسم الإنسانى من حيث هو مختلف عن الأجسام الأخرى ، ليس مركباً إلا من أعضاء على هيئة معينة ومن أعراض أخرى تشابهها . أما النفس الإنسانية فليست كالجسم مؤلفة من أعراض ، ولكنها جوهر محض فيها تتغير جميع أعراضها ، ومهماتكن مثلاً تتصور أشياء أخرى الخ . . . ، فلن تصير شيئاً آخر ؛ فى حين أن الجسم الإنسانى يصير شيئاً آخر متى تغير شكل بعض أجزائه . ويلزم عن ذلك أن فناء الجسم

أمر ممكن ميسور ، أما ذهن الإنسان أو نفسه . (وأنا لا أفرق بينهما) فباقية بطبيعتها .

وفى التأمل الثالث بينت — ببعض الإسهاب فيما يلوح لى —
أهم دليل استخدمته لإثبات وجود الله ، ولكنى لم أريد أن أستخدم
فى هذا الموضع تشبيهات مشتقة من الأشياء الجسمية ، لئلا أبعد
أذهان القراء بقدر ما فى وسعى عن استعمال الحواس وعن الاتصال
بها ، ولذلك فربما بقيت هنالك مسائل كثيرة غامضة (أرجو أن
أوضحها توضيحا تاما فى ردودى على الاعتراضات التى وجهت إلى
الكتاب منذ فرغت من تحريره) ومنها المسألة التى أوردتها فيما يلى :
كيف أن فكرة موجود كامل إطلاقا وهى فكرة نبعدها فىنا ،
تشمل قدراً من الحقيقة الموضوعية ، أى تشارك بالتصوير فى قدر
من درجات الوجود والكمال بحيث يلزم أن تصدر عن علة كاملة
على الإطلاق : وهذا ما أوضحته فى تلك الردود بإيراد التشبيه بآلة
فى غاية البراعة والإتقان ترد فكرتها على ذهن صانع ما ، فإنه
كما أن ما لهذه الفكرة من إتقان موضوعى لا بد له من علة معينة ،
إما أن تكون علم ذلك الصانع أو علم واحد غيره تلقى هو عنه تلك
الفكرة ، فكذلك يمتنع بالنسبة إلى فكرة الله ، التى هى فىنا ، أن
لا يكون الله ذاته علة لها ..

وفي التأمل الرابع أقمت الدليل على أن جميع الأشياء التي نتصورها تصوراً واضحاً جداً ومتميزاً جداً هي كلها صحيحة ، كما أوضحتم طبيعة الخطأ أو الباطل ، مما تلزم معرفته ضرورة لتوكيد الحقائق السابقة وفهم الحقائق التي تتلوها فهماً صحيحاً . ولكن ينبغي أن يلاحظ أني لا أنظر هنالك في الخطيئة أي في الخطأ الذي يقترب في طلب الخير والشر ، بل في الخطأ الذي يقع في الحكم وتمييز الحق من الباطل . وليس قصدي أن أتكلم هنالك في الأمور التي هي من شأن الإيمان أو سلوك الإنسان في الحياة ، بل في الأمور التي تتصل بالحقائق العقلية والتي يمكن معرفتها بمعونة النور الطبيعي وحده .

وفي التأمل الخامس شرح للطبيعة الجسمية على وجه العموم ، ثم عودت إلى إثبات وجود الله بدليل جديد . ربما وقعت فيه هو أيضاً بعض الصعوبات ؛ ولكن يجد القارئ حظاً في الردود على الاعتراضات التي وجهت إلي . ويضاف إلى ما تقدم أني أبين على أي وجه يصح القول إن يقين البراهين الهندسية نفسه متوقف على معرفتنا بالله .

وانتهى في التأمل السادس بتمييز فعل الفهم من فعل الخيلة ، وأصنف علامات هذا التمييز ، وفيه أبين أن نفس الإنسان متميزة

عن الجسم حقاً ، وأنها مع ذلك ملتزمة معه التاماً وملتزمة به اتحاداً يجعلها وإياه شيئاً واحداً ، وفيه أبسط جميع ضروب الخطأ الناشئة من الحواس ، مبيناً الوسائل لاجتنابها . وأورد أخيراً جميع الأدلة التي يمكن أن يستنتج منها وجود الأشياء المادية . لا لاني أرى لها فائدة كبيرة في إثبات ما تثبته - أعني أن العالم موجود وأن للناس أجساماً ، وما شابه ذلك من أشياء لم يشك فيها قط إنسان ذو عقل سليم - بل لأن إيمان النظر فيها يطلعنا على أنها لم تبلغ من المثانة والبداهة مرتبة الأدلة التي توصلنا إلى معرفة الله ومعرفة النفس وبهذا الاعتبار تكون الأدلة الأخيرة أوثق . وأبين ما يمكن أن يقع للذهن الإنساني من معرفة . وهذا كل ما قصدت إلى إثباته في هذه التأملات الستة ، ومن أجل هذا أغفلت هاهنا مسائل أخرى كثيرة تكلمت عنها عرضاً في هذه الرسالة .

التأملات.

في الفلسفة الأولى

وفيهما الدليل الواضح على وجود الله
والتفرقة الحقيقة بين نفس الإنسان وبدنه

التأمل الأول

في الأشياء التي يمكن أن توضع موضع الشك

تقديم

(للمترجم)

(أ) يلزم أن نضع مرة موضع الشك جميع الأشياء بقدر ما في الإمكان :

لقد تلقيت منذ حداثة سني قدراً كبيراً من الآراء الباطلة وحسبها صحيحة ، فـ كل ما بنيت منذ ذلك الحين على مبادئ هذا حظها من قلة الوثوق لا يمكن أن يكون إلا مشكوكاً فيه جداً . وإذن فيلزم إذا أردت أن أقيم شيئاً متيناً في العلوم أن أبدأ كل شيء من جديد ، وأن أوجه النظر إلى الأسس التي يقوم عليها البناء .

ولن يتحتم عليّ لذلك أن أثبت بطلان آرائي القديمة . بل يكفي لإطراحها أن أجد في كل رأي منها شيئاً ما للشك فيه . ولن يتجتم على كذلك أن أفحص كل واحد على حدة ، بل يكفي مهاجمة المبادئ ، لأن انهيار الأسس يجر إلى انهيار بقية البناء . .

(ب) يلزم أن نضع موضع الشك :

١ - المعروضات الخاصة للحواس بسبب غلط الحواس وأوهام الأحلام :

كل ما حسبته حتى اليوم أشد الأشياء وثوقاً قد تعلبته من الحواس . لكنني تبيننت بالتجربة أن الحواس تخدعني أحياناً ، وإذن فمن الحيلة ألا أعود إلى الثقة بالحواس .

قد يقال إنه إذا صح أن الحواس تخدعنا في الأشياء التي يكون إحساسنا بها قليلاً وبعدها عنا كثيراً ، فما لا يقبله العقل أنها تخدعنا في أشياء من قبيل أننى هنا قرب النار ويدي هذه الورقة التي أكتب عليها .

ولكن إذا فكرت أنى إنسان ، وأن من عادتي أن أنام ، وأنى أتمثل في الحلم نفس الأشياء التي أراها في اليقظة ، وأنه لا توجد قرائن يقينية للتمييز اليقظة من النوم ، فلا سبيل لى إلا أن أنظر بعين الشك إلى جميع ما تلقينته عن طريق الحواس .

٢٠ — الأشياء العامة التي كان من الممكن أن تكون نماذج لتلك الأفكار الخاصة :

٣٠ — والعناصر العامة التي كان يستطيع خيالنا أن يكرّر منها هذه الأشياء العامة ؛ لأنه ربما كان له واسع القدرة يريدنا على أن نخطئ دائماً :

ولكن إذا لزمنى أن أعد من الأوهام الشبيهة بأوهام النوم جميع هذه الأفكار الخاصة — أعنى أننى أفتح عيني وأمد يدي إلخ —

فيلزم مع ذلك أن تتكون هذه الصور كصور النوم على غرار شيء واقعي.. وإذن فإذا بطل أن يكون لى عينان ورأس ويدان بحجم وشكل معين ، فعلى الأقل يلزم أن تكون هذه الأشياء العامة — كالعيون والروس والأيدى — موجودة في الواقع .

فإذا قيل إن هذه الأشياء العامة هي نفسها خيالية محضة ، فالجواب أنه على الأقل يلزم أن نقر أن العناصر البسيطة العامة التي تتألف هذه الأشياء منها ، كالامتداد والكم والعدد والمكان والزمان ، صحيحة وواقعية . وبناء على ذلك إذا كانت علوم الفيزيكا والفلك والطب — وهي تبحث في الأشياء المركبة — مشكوكا فيها ، فالهندسة والحساب والميكانيكا — وهي لا تبحث إلا في الأشياء البسيطة التي تحدث عنها منذ قليل — تحتوي على شيء لا يتطرق إليه الشك : مثال ذلك أن المربع ذو أربعة أضلاع دائماً ، وأن مجموع اثنين وثلاثة هو خمسة دائماً ، سواء كنت نائماً أو مستيقظاً .

ومع ذلك فمن يدري فلعل لهاً واسع القدرة لم يوجد الجسم ولا الشكل ولا المكان ، ومنع ذلك أوجد فينا أفكارنا عن هذه الأشياء كلها . ومن يدري فربما أراد أن يوقعنى في الخطأ كلما جمعت اثنين وثلاثة صحيح إنه يقال إن الله رحيم كريم . ولكن

إذا لم يكن متنافيا مع رحمة أن أخطيء أحيانا — وهو أمر مشاهد مؤكد — فلا يبدو أكثر تنافيا معها أن أخطيء دائما .

وإذن فأنا مضطر إلى أن اعترف بأنه لا شيء من كل ما حسبته فيها مضي صحيحا إلا وأستطيع أن أشك فيه .

(ج) لكيلا تنساق في المستقبل إلى التصديق ، يلزم ان ننظر إلى جميع الأشياء لا على أنها مشكوك فيها فحسب ، بل على أنها باطلة : افتراض شيطاني ما كر :

ولكن الشك لا يكفي . فما دمت أقتصر على حسابان آرائي القديمة مشكوكا فيها ، ولكنها في الوقت نفسه محتملة جداً ، وهي كذلك بالفعل ، فإنها ستبقى بقوة العادة مسيطرة على اعتقادي ، ومن أجل ذلك سأأخذ سبيل الاعتقاد بأن جميع هذه الآراء ليست مشكوكا فيها فحسب : بل إنها باطلة كل البطلان وأظل كذلك إلى ان يتعادل هذا الحكم الجديد مع الحكم القديم في الميزان ، فيبقى ذهني حراً كل الحرية .

وإذن فلن أفترض إلها طيبا جداً ، بل شيطانا ماكراً يصطنع كل ما أبقي من حيلة لإيقاعني في الخطأ ، واذهب إلى

أن السماء ، والهواء ، والأرض ، وجميع الأشياء الخارجية ليست إلا أشياء يستعملها للتمويه على ، وأذهب إلى إتنى ليس لي لحم ولا دم ، وأتنى إذا لم يكن في مقدورى فى مثل هذه الحال أن أصل إلى معرفة شيء صحيح ، فيمكننى على الأقل ، إذا حرصت على ألا أمنح تصديقى لأشياء باطلة ، أن أتجنب الوقوع فى الخطأ .

التامل الأول

في الأشياء التي يمكن أن توضع موضع الشك

١ — ليسن بالامر الجديد ما تبينت من أنني منذ حداثة سني قد تلقيت طائفة من الآراء الباطلة وكنت أحسبها صحيحة، وأن ما بينيته منذ ذلك الحين على مبادئ هذه حالها من الزعزعة والاضطراب لا يمكن أن يكون إلا شيئاً مشكوكاً فيه جداً ولا يقين له أبداً . فحكمت حينئذ بأنه لا بد لي مرة في حياتي من الشروع الجدي في إطلاق نفسي من جميع الآراء التي تلقيتها في اعتقادي من قبل ، ولا بد من بدء بناء جديد من الأسس ، إذا كنت أريد أن أقيم في العلوم شيئاً وطيداً مستقراً . لكن هذا المشروع بدا لي مشروعاً ضخماً جداً ، فانتظرت حتى أبلغ سنّاً يكون نضجها حائلاً دون أن آمل سنّاً أخرى بعدها أكون أصليح فيها لتنفيذه ، وهذا ما جعلني أرجو الأمر طوال هذا الزمن ، حتى غدوت أعتقد أنني أكون مخطئاً إن أنا أنفقت في الاستزادة من التدبر ما بقي لي من وقت للعمل .

٢ - فالיום وقد واتقنى ظروف ملائمة لهذا الغرض ، إذ خلصت فكري من كافة ضروب المشاغل ، وأخليت نفسي بحمد الله من هزات الانفعالات ، وظفرت لنفسي براحة مؤكدة في عزلة مطمئنة ، سوف أفرغ جدياً وفي حريه لتقويض كافة آرائى القديمة على وجه العموم . وليس يلزم لهذا أن أبين أنها كلها زائفة : فهذا أمر قد لا أنتهى منه أبداً ، ولكن مادام العقل يقنعنى من قبل بأنه لا ينبغى أن أكون أقل حرصاً على الامتناع عن تصديق الأشياء التى لم تبلغ مرتبة اليقين التام ، منى على الامتناع عن تصديق الأشياء التى تلوح لى بيئة الفساد ، فيكفينى لرفضها جميعاً أن يتيسر لى أن أجد فى كل واحد منها سبباً للشك . ومن أجل هذا لن أكون بحاجة إلى النظر فى كل واحد منها على حدة . فإن هذا يكون عملاً لا آخر له . ولكن لما كان تقويض الأسس يجر معه بالضرورة يقية البناء ، فساوجه الهجوم أولاً إلى المبادئ التى كانت تعتمد عليها آرائى القديمة كلها .

٣ - كل ماتلقيته حتى اليوم وآمنت بأنه أصدق الأشياء وأوثقها قد اكتسبته من الحواس أو بواسطة الحواس (١) غير أنى

(١) من الحواس: أى من البصر الذى به أدركت الضوء أول الأمر ثم بمعونه أدركت الألوان والأشكال والهجوم وما شابهها ؛ بواسطة الحواس : أى بواسطة السمع عند إدراك كلام الناس (« أنظر حديث مع بورمان » طبع ١ - ١٤٦٠ م .

جربت هذه الحواس في بعض الأحيان فوجدتها خداعة ؛ ومن الحكمة أن لانطمئن كل الاطمئنان إلى من خدعونا ولو مرة واحدة .

٤ — لكن قد يقال : لئن كانت الحواس تخدعنا بعض الأحيان في أشياء صغيرة جداً وبعيدة جداً عن متناولنا ، فقد نقع على أشياء كثيرة أخرى . لانستطيع أن نشك فيها شكاً يقبله العقل ، وإن كنا نعرفها بطريق الحواس مثال ذلك أنى هاهنا جالس قرب النار ، لابس عباءة المنزل ، وهذه الورقة بين يدي ، وأشياء أخرى من هذا القبيل .. وكيف أستطيع أن أنكر أن هاتين اليدين يداي وهذا الجسم جسمي ، اللهم إلا إذا أصبحت مثيلاً لبعض المخبولين الذين اختلت أدمغتهم وغشى عليها بسبب الأبخرة السوداء الصاعدة من المرة ، فما ينفكون يؤكدون أنهم ملوك ، في حين أنهم فقراء جداً ، وأنهم يلبسون ثياباً موشاة بالذهب والأرجوان ، في حين أنهم في غاية العري ، أو يتخيلون أنهم جرار وأن لهم أجساماً من زجاج ، إلا أنهم مجانين ؛ ولن أكون أقل منهم إسرافاً وخيلاً إذا اقتديت بهم ونسجت على منوالهم .

٥ — لكن ينبغي على هنا أن أعتبر أنى إنسان ، وأن من عادتي لذلك أن أنام ، وأن أرى في أحلامي عين الأشياء التي يتخيلها

هؤلاء المخبولون في يقظتهم ؛ بل قد أرى أحيانا أشياء أبعد عن الواقع مما يتخيلون . كم من مرة وقع لي أن أرى في المنام أني في هذا المكان وأنى لا بس ثيابي ، وأنى قرب النار ، مع أنى أكون في سريري متجرداً من ثيابي ! يبدو لي الآن أنى لا أنظر إلى هذه الورقة بعينين نائمتين ، وأن هذا الرأس الذى أهزه ليس ناعساً ، وأنى إنما أبسط هذه اليد وأقبضها عن قصد ووعى ؛ إن مايقع في النوم لا يبدو مثل هذا كله وضوحاً وتمييزاً ، ولكن عندما أطيل التفكير في الأمر ، أتذكر انى كثيراً ما اتخذت في النوم بأشباه هذه الرؤى . وعندما أقف عند هذا الخاطر أرى بُغاية الجلاء انه ليس هنالك أمارات يقينية نستطيع بها ان نميز بين اليقظة والنوم تمييزاً دقيقاً ، فيساورنى الذهول ، وإن ذهولى لعظيم ، حتى إنه يكاد يصل إلى إقناعى بأنى نائم .

٦- وإذن فلنفرض الآن أننا نائمون ، وإن جميع هذه الخصوصيات من فتح العينين وهز الرأس وبسط اليدين وماشابه ذلك ، إن هى إلا رؤى كاذبة . ولانذهب إلى انه ربما لم تكن ايدينا ولا اجسامنا بأكملها على نحو ما تراها . لكن لا بد على الأقل من ان نسلم بأن الأشياء التى تتمثل لنا في النوم كلوحات وصور ، لا يستطيع تكوينها إلا على غرار شئ واقعى وحقيقى . وإذن فهذه

الأشياء العامة على الأقل — كالعينين والرأس واليدين والجسم بأكمله — ليست أشياء متخيلة بل هي واقعية وموجودة . فالحقيقة أن المصورين ، وإن كانوا يبدلون ما أوتوا من مهارة في تمثيل نبات البحر ولتيوس الأدمية في أشكال هي غاية في الغرابة والبعد عن المألوف ، لا يستطيعون مع هذا أن يصفوا عليها أشكالا وطبائع جديدة كل الجدة ولكنهم إنما يصنعون مزيجاً من أعضاء حيوانات مختلفة ، أو إن تيسر لهم من شطط الخيال ما يحملهم على أن يبتدعوا شيئاً يبلغ من جدته أن أحداً لم ير قط له مثيلاً ، ويكون عملهم لذلك شيئاً مختلفاً أصلاً وزائفاً إطلاقاً ، فلا بد على الأقل من أن تكون الألوان التي يؤلفونها منها حقيقية .

٧ — ويمكن أن يقال ، قياساً على السبب المتقدم ، إنه لو صح أن هذه الأشياء العامة ، أعني الجسم والعينين والرأس واليدين وما شابه ذلك ، يمكن أن تكون خيالية ، فإنه لا مناص مع ذلك من الإقرار بأن هنالك على الأقل أشياء أخرى أبسط وأشمل منها ، هي حقيقة وموجودة ، ومن أمثراجها على نحو ما تمتزج بعض الألوان الحقيقية يتكون كل ما يقوم في فكرنا من صور الأشياء^(١)

(١) الفكر (Cogitatio-pensée) يدل في اصطلاح ديكارت على كل =

سواء كانت هذه الصور حقيقية وواقعية أو مختلفة ووهمية .

٨ - ومن قبيل هذه الأشياء الطبيعة الجسمانية على العموم وامتدادها وأيضاً شكل الأشياء الممتدة وكمها أو مقدارها وعددها، وكذا المكان الذى تشغله والزمان الذى تدوم فيه وما شاكل ذلك، وإذن فاعلمنا لانكون مسرفين فى الاستدلال إذا قلنا إن علوم الطبيعة والفلك والطب وسائر العلوم الأخرى التى تعتمد على النظر فى الأشياء المركبة هى عرضة للشك القوى واليقين فيها قليل ، فى حين أن الحساب والهندسة وماشاكلهما من العلوم التى لا تنظر إلا فى أمور بسيطة جداً وعامة جداً ، دون اهتمام كثير بالوقوف على مبلغ تحقق هذه الأمور فى الخارج أو عدم تحققها، إنما تشتمل على شئ يقينى لا سبيل إلى الشك فيه : فسواء كنت

= مايقع داخل نفوسنا، ويكون وعينا لياه وعياً مباشراً ، أعنى جميع أحوال النفس أو المبدأ الفكر الناطق .

وبناء على هذا يكون «الفكر» لفظاً آخر مرادفاً «للوجدان» ، ويشتمل على جميع أفعال الإرادة والذهن والخيال والحواس (أنظر ديكارت، «مبادئ الفلسفة» ق ١ ف ٩ ؛ «التأملات» ، ت ٣ - «الردود على الاعتراضات الثانية» تعريفات : ١ طبع جيبير ٢٨ ص ٢٢٦) ، وإذن فالوجدان فى مذهب الديكارتيين هو شرط العام لأحوالنا العقلية ، سواء كانت انفعالية أو قاعلية .

متيقظاً أو نائماً ، هنالك حقيقة ثابتة وهي أن مجموع اثنين وثلاثة هو خمسة دائماً ، وأن المربع لن يزيد على أربعة أضلاع أبداً ، وليس يبدو في الإمكان أن حقائق قد بلغت هذه المرتبة من الوضوح والجلال يصح أن تكون موضع شبهة خطأ أو انعدام يقين .

٩ - ومع ذلك فإن معتقداً قد رسخ في ذهني منذ زمن طويل وهو أن هنالك إلهاً قادراً على كل شيء ، وهو صانع وخالق على نحو ما أنا موجود . فما يدريني لعله قد قضى بأن لا يكون هناك أرض ولا سماء ولا جسم ممتد ولا شكل ولا مقدار ولا مكان ، ودبر مع ذلك أن أحس هذه الأشياء جميعاً ، وأن تبدولي موجودة على نحو ما أراها ؟ بل لما كنت أرى أحياناً أن غيري يغلطون في الأمور التي يحسبون أنهم أعلم الناس بها ، فما يدريني لعله قد ان أغلط أنا أيضاً كلها جمعت اثنين وثلاثة أو أحصيت أضلاع مربع ما ، أو أطلقت حكماً على شيء أسهل من ذلك لو أمكن أن نتصور شيئاً أسهل منه ؟ .

١٠ - ولكن لعل الله لم يشأ إضلالاً على هذا النحو ، لأنه سبحانه كريم رحيم .

١١ - انه إذا كان مما يتزده عنه الله واسع الكرم والرحمة أن يكون قد خلقتني عرضة لضلال مقيم ، فيبدو كذلك بما لا يليق

بمقامه أن يأذن بوقوعى فى الضلال أحياناً . وليس فى استطاعتى أن أشك فى أن هذا يقع بإذنه .

١٢ — قد يوجد من الناس من يميلون إلى إنكار وجود إله له مثل هذه القدرة أكثر مما يميلون إلى الاعتقاد بأن سائر الأشياء عارية عن اليقين . ولكن لنُدع الآن هذا الرأى فلا نعارضه ، وانسلم معهم بأن ما قد قيل هنا عن الله حديث خرافة . ولكن مهما يفترضوا من وجوه لتعليل ما وصلت إليه من حال ووجود — سواء نسبوه إلى القضاء والقدر ، أو عزوه إلى المصادفة ، أو أرجعوه إلى سلسلة من الأسباب والمسببات ، أو إلى أى علة أخرى — فما دام الخطأ والضلال ضرباً من النقص ، فسكماً انقصت قدرة الصانع الذى يجعلونه علة لوجودى ، زاد احتمال نقصى نقصاً يمرضنى للضلال دائماً . وليس لدى ما أجيب به عن هذه الحجج ؛ ولكن لا مناص لى آخر الأمر من الإقرار بأنه لا شىء مما كنت أحسبه من قبل حقاً إلا وأستطيع أن أشك فيه بوجه ما^(١) . وليس ذلك عن طيش ورعونة ، وإنما يقوم على أدلة قوية جداً ، وعلى طول روبة وإمعان نظر . لهذا يتعين على ، إذا أردت الاهتداء إلى شىء يقينى مستقر

(١) أنظر عن مدى الشك ومخاطره : « الاعتراضات والردود » (الثالثة والرابعة والخامسة) .

في العلوم ، أن يكون حرصى على الامتناع عن تصديق مايجوز الشك فيه معادلاً للحرصى على الامتناع عن تصديق ما يكون الخطأ فيه جالياً بيناً .

١٣ — ولكن لا يكتفى لإبداء هذه الملاحظات ، بل ينبغى الحرص على استبقائها في الحاضر ، لأن تلك الآراء القديمة المألوفة لا تنفك تعاودنى من حين إلى حين : إذ أن طول إلفى قد خول لها الحق في أن تشغل ذهنى على الرغم منى ، حتى أنها تكاد تسيطر على اعتقادى ؛ ولن أقنع عما جرت به عادتى من احترامها والثقة بها ، مادام رأى فيها مطابقاً لما هى عليه في الواقع ، أعنى أنها مدعاة للشك من بعض الوجوه — كما بينت الآن — وأن فيها على الرغم من ذلك احتمالاً قوياً ، مما يجعل التصديق بها أصوب بكثير من إنكارها . من أجل هذا أحسب أنى لن أجانب الصواب إذا تعمدت أن أتخذ موقفاً مخالفاً ، فأضلت نفسى ، وافترضت ، فترة من الزمان ، أن هذه الآراء كلها باطلة خيالية على الإطلاق ، ريثما يتيسر لى آخر الأمر أن أوازن معتقداتى القديمة بمعتقداتى الجديدة موازنة دقيقة يكون من شأنها أن تحول دون أن يميل رأى إلى جانب دون الآخر ، أو أن يسيطر عليه العرف الفاسد والتقاليد السيئة ، أو أن ينحرف عن الطريق المستقيم الذى يمكن أن يرشده إلى معرفة الحقيقة .

وأنا واثق مع ذلك بأن اتباع هذا الطريق لا خطر فيه ولا ضلال
وأنى مهما أفعل فلن أكون مسرفاً فى الحذر وخطاع الثقة ؛ فما
مطلبى الآن أن أعمل ، بل أن أتأمل وأن أعرف .

١٤ — وإذن فساقترض ، لا أن الله — وهو أرحم الراحمين
وهو المصدر الأعلى للحقيقة — بلى أن شيطاناً خبيثاً ذا مكروبأس
شديد قد استعمل كل ما أوتى من مهارة لإضلالى ؛ وساقترض أن
السماء والهواء والأرض والألوان والأشكال والأصوات وسائر
الأشياء الخارجية لا تعدو أن تكون أوهاماً وخيالات قد نصبها
ذلك الشيطان فخاخاً لاقتناص سذاجتى فى التصديق ؛ وسأعد
نفسى خلواً من اليدين والعينين واللحم والدم ، وخلواً من الحواس
وإن الوهم هو الذى يخيل لى أنى مالك لهذه الأشياء كلها . وسأصر
على التشبث بهذا الخاطر ، فإن لم أتمكن بهذه الوسيلة من الوصول
إلى معرفة أى حقيقة فإن فى مقدورى على الأقل أن أتوقف عن
الحكم ولذلك سأتوخى تمام الحذر من التسليم بما هو باطل ،
وسأوطن ذهنى على مواجهة جميع الحيل التى يعمد إليها ذلك
المخادع الكبير ، حتى لا يستطيع مهما يكن من بأسه ومكره أن
يقهرنى على شىء أبداً .

١٥ — لكن هذا المطلب شاق كثير العناء . وشىء من الكسل

يسوقنى ، دون شعور منى ، إلى الرجوع إلى مجرى حياتى المألوفة .
ومثل فى هذا كمثل عبد ينعم فى المنام بما شاء له الخيال من حرية ،
فإذا أخذ يفطن إلى أن حرите تلك إن هى إلا أضغاث أحلام ،
خاف أن يصحو من نومه وطاب له أن يمالئ هذه الأوهام اللذيذة
كما يطول أمد انخداعه بها . كذلك حالى : أنساق من تلقاء نفسى
ودون وعى منى إلى تيار آرائى القديمة ، فأحاذر إن اصحو من
غفوتى هذه خشية أن أجد اليقظة الشاقة التى تعقب هذه الراحة
الهائلة غير كافية لتبديد الظلمات الناشئة مما أثير الآن من صعوبات
ولا مجلبة لى قليلا من ضياء وقليلا من نور يهدينى فى معرفة
الحقيقة .

التأمل الثاني

في طبيعة النفس الإنسانية
وأن معرفتها أيسر من معرفة الجسم

تقديم

(للترجم)

١ - البحث عن حقيقة أولى يقينية :

يقول ديكارت : إن التأمل الأول قد أثار في نفسي شكوكا كثيرة . فما أدرى السبيل إلى الخلاص منها . ولكنى أريد أن أمضى في الطريق عينه ، حتى أهتدى إلى شيء يقينى لا شك فيه ، أو على الأقل حتى أعلم علم اليقين انه لا شيء فى هذا العالم يقينى .

لقد شككت فى جميع الأشياء التى أراها . ولكن من يدرى
فربما كان هناك شيء غيرها مختلف عنها ولا قبل لنا بالشك فيه .
ليس هنا لك إله يضع فى ذهنى افكارى عن هذه الأشياء جميعا ؟
ليس ذلك ضروريا ؛ لأنه يجوز ان استحدث هذه الافكار من
نفسى . وانا نفسى على الأقل ، هل انا شيء ؟ ولكنى انكرت فيما
تقدم ان يكون لى حس او جسم - نعم ولكن لا يلزم عن ذلك
الا اكون شيئا ، فربما كنت موجوداً من غير حس ولا جسم .

ولكنى اقتنعت بأنه ليس فى العالم شىء إطلاقاً ، لانفوس ولا اجسام ذلك حق ، ولكن لا يلزم عنه كذلك الا اكون شيئاً ، بل لقد كنت ، شيئاً حين اقتنعت ، بشىء او فكرت فى امر . ولكن قد يوجد شيطان ماكر لا يكف عن إضلالى . فليضلنى ماشاء ، إنه إن يخذعنى فأنا موجود . وإذن فيجب بعد طول النظر ان استيقن من ان هذه القضية : « انا موجود » قضية صحيحة طالما تصورتها فى ذهنى .

ب - ماتشتمل عليه معرفتى هذه لنفسى :

ولكنى اسائل نفسى : ماهى هذه « الإنيية » التى اعرف انها موجودة ؟ فإنه يجب على ان اكون على حذر من ان آخذ شيئاً آخر على انه انا نفسى .

لكنى اعرف ذلك ، سأنظر فيما كنت اعتقد فيما مضى انه لائيتى وذاتى ، وسأستبعد من فكرتى القديمة عن نفسى كل ما قد اصبح مشكوكاً فيه للأسباب التى ابديتها .

لقد كنت اعتبر نفسى إنساناً . ولكن ماذا كنت اعنى بإنسان ؟ اهو حيوان ناطق ؟ إذا سلكت هذا الطريق لزمنى ان اتساءل : ما هو الحيوان ، وما هو الناطق ، ولن تنتهى اسئلتى ولكن

أبسط من هذا أن أقول إنني كنت أعتبر نفسي ذا وجه ويدين وكل هذا الجهاز الذي كنت أسميه جسما، وكنت أعتبر نفسي أيضا قادراً على أن أتغذى وأن أمشي، وأن أحس وأن أفكر، وكنت أرجع هذه الأفعال إلى النفس دون أن أتوقف لأسائل نفسي : ما هي النفس ؟

ولكن الآن، وقد افترضت أن هنالك شيطاناً ماكرًا يسخر كل ما أوتى من براعة لإضلالى، ما عساي أن أقول فى نفسى ؟

استطيع أن أوكد أنى أملك شيئاً من هذه الأشياء التى قلت إنها من لوازم الجسم ؟ كلا ما دمت لا أدرى هل توجد أجسام .

لنتنقل إلى الأفعال التى كنت أرجعها إلى النفس : هل فعل التغذى وفعل المشى هما فى ذاتى ؟ لا أستطيع أن أوكد أكثر من هذا، لأن هذه الأفعال تقتضى جسماً. وفعل الإحساس ؟ — ولا هو الآخر : لأن هذا الفعل أيضاً يقتضى جسماً . وفعل التفكير ؟ — نعم فى هذه المرة نجد شيئاً هو الوحيد الذى أستطيع أن أوكد أنه فى ذاتى . ولست أريد هنا أن أقرر شيئاً لا أكون

مستيقنا منه ، وانا لست مستيقنا إلا من فكري . وإذن فكل ما أستطيع ان اقول الآن عن نفسي هو انى شيء مفكر .

نعم : وقد تكون الأشياء التى افترضت انها غير موجودة ، كالجسم والافعال التى تعتمد عليه موجودة فى الواقع ، بل قد لا تكون مختلفة عن إنيتى هذه التى أعرفها . هذا ممكن ، ولكنى لا أجادل فيه الآن . لست أبحث عن ماهية « الإنية » بل عما أعرفه حتى الآن بيقين ، وعما أستطيع أن أقرره عنها بالفعل . غير أنى لا أستطيع أن أقرر عنها شيئاً بما أتخيله ، إذ أننا لا نتخيل إلا أشياء جسمانية ، ولا أعرف بعد هل هناك أجسام .

وإذن فكل ما أستطيع أن أقول هو أنى شيء مفكر (وإذ كنت شيئاً آخر زيادة على ذلك فإنى لا أدرى ولا أستطيع ان اقول عنه شيئاً الآن) وإن شيئاً يفكر هو شيء يشك ويفهم ويتصور ويثبت وينسك ويريد ويتخيل ويحس : لأن جميع هذه الأفعال إنما هى انحاء من انحاء التفكير .

ج - وضوح معارفنا وتميزها ليس مرجعهما إلى الحواس ولا إلى

الخيال ، فعلى الرغم من ان النفس لا يمكن ان تتخيل إلا انها يمكن تعرف

بوضوح وتميز :

بدأت أحصل على معرفة لنفسى أدق مما تيسر لى من قبل ومع ذلك فلا أستطيع أن أمنع نفسى من الاعتقاد بأن معرفة الأشياء الجسمانية التى يمكن أن تتخيل أو تدرك بالحواس أيسر من معرفة ذلك الجزء المجهول من نفسى الذى لا يمكن أن يتخيل . وينبغى أن أصحح هذه المرة ذلك الخطأ الذى وقعت فيه .

ومن أجل ذلك ، أى لإقناع نفسى بإمكان وجود معارف واضحة ومتميزة لا دخل فيها للحواس ولا للخيال ، رأيت أن خير سبيل هو أن أنظر فى تلك الأشياء نفسها التى يرى العوام ان معرفتها هى الأوضح والأميز ، أى فى الأجسام ، وأن أبين أن ما هو واضح ومتميز فى تلك المعرفة راجع لا إلى الحواس ولا إلى الخيال ، بل إلى الذهن وحده .

وإذن فلنأخذ قطعة من شمع العسل : إنها حلوة المذاق ، وذات رائحة ولون وشكل ، وهى جامدة وباردة ويمكن تناولها باليد الخ . . . فما الذى أعرفه بتميز فى هذه القطعة من الشمع ؟ أهى جميع تلك الصفات التى تدرك بالذوق والشم والبصر والسمع واللمس ؟ كلا لأننا إذا قربنا هذه الشمعة من النار تغيرت جميع تلك الصفات ، ومع ذلك أتصور أن الشمعة عينا باقية . وإذن

فالذى اعرفه بوضوح إنما هو ان هذه الشمعة جسم ما محسوس ،
 قد احس من قبل في هذه الصور واحس الآن في صور اخرى .
 لكن ما الذى اقصده حين اتصور ان الشمعة جسم ؟ إنما اتصور
 ان هذه الشمعة ممتدة وتقبل ان تتشكل في صور مختلفة ، .
 لكن هذه الصفات ليست تتصور بواسطة الخيلة ، لأنى حين اقول
 ان الشمعة ممتدة وتقبل أن تتشكل في صور مختلفة ، إنما اقصد ان
 الشمعة يمكن ان تأخذ صوراً لا متناهية . ويمكن ان تتلقى تغييرات
 لا متناهية تبعاً للامتداد، لكن مخيلتى لا تستطيع ابدأ أن تستعرض
 هذه الصور جميعاً ولا تستطيع ان تحيط بهذه التغييرات جميعاً . وإذن
 فهاتان الفكرتان عن الامتداد والشكل — وهما وحدهما الفكرتان
 الواضحتان عن الشمعة — مفهومتان بالذهن وحده ، وإدراك
 الشمعة ادنى إلى ان يكون لمحة من لمحات الذهن من ان يكون
 إبصار اولساً . صحيح اننا نقول في لغتنا المألوفة إننا « نبصر »
 الشمعة . ولا نقول إننا « نحكم » ، بأنها هي بعينها . لأن لها لونها
 وشكلها . لكن هذه الأساليب من الكلام لا تثبت شيئاً : فإننا نقول
 أيضاً إننا « نبصر » الناس يمشون في الشارع ؛ والحقيقة أن كل
 ما نراه إنما هي قيعات ومعاطف من الممكن أن تكون موضوعة
 على آلات متحركة ، وليكننا مع ذلك « نحكم » ، بأنها أناس ، على

أن من أراد الارتفاع عن مرتبة المعرفة العامة ينبغي عليه
ألا يقف عندما ابتدعته العامة من أساليب الكلام .

وإذن فمن المحقق أن واجبنا ألا نلتصق لدى الحواس
والخيال سبيلا إلى معرفة شيء معرفة جليلة متميزة ويترتب على هذا
أن من الممكن أن تكون المعرفة التي لدى عن نفس أكبر تميزاً
من أي معرفة أخرى ، مع أنه ليس للحواس والخيال فيها أدنى
نصيب .

د — معرفة النفس أكثر يقيناً وأكثر تميزاً من أي معرفة
أخرى :

والأمر كذلك في الواقع ، ومعرفة نفسى تفوق كل ماعداها
من معارف من حيث اليقين والنصوع :

فمن حيث اليقين ، لأننى إذا كنت أحكم بوجود الشمعة ،
لا شيء إلا لأننى أراها ، فيلزم ببساطة أكثر أن أكون موجوداً
أنا الذى أراها . صحيح أنه من الممكن أن يحدث أن ما أراه
لا يكون شمعة ، بل من الممكن ألا يكون لى عينى لأرى ،
ولكن ما ليس من الممكن وقوعه ألا أكون موجوداً حين أظن
أنى أرى .

أما من حيث النصوص . فأولا لأنى بقدر ما أميز فى الشمعة من صفات ، كالبياض والصلابة وما إليها ، أستطيع أن أعد فى النفس من صفات ، كالقدرة على معرفة بياض الشمعة وكالقدرة على معرفة صلابتها إلخ . ثم لأن لمعرفة طبيعة النفس وسائل أخرى كثيرة لاتذكر إلى جانبها الوسائل المعتمدة على الجسم .

وإذن فمعرفة الذات هى أكثر المعارف يقينا وأشدّها تمييزا .

التأمل الثاني

في طبيعة النفس الإنسانية: وأن معرفتها أيسر من معرفة الجسم (١)

١- إن التأمل الذي عكفت عليه أمس غمر نفسي بشكوك كثيرة لم يعد في مقدوري أن أنساها ، ولأن أجد إلى دفعها سبيلاً ، فكأنني سقطت على حين غرة في ماء عميق جداً ، فهالني الأمر هو لا شديداً ، فما أنا بقادر على تثبيت قدمي في القاع ولا على العوم لتمكين جسمي من سطح الماء . لكنني سأبذل جهدي للمضي في الطريق الذي سلكته أمس متجنباً كل ما قد تسنح لي فيه بادرة من شك ، كما لو كنت متحققاً من بطلانه . وسأمضي في هذا الطريق قدماً حتى أبتدئ إلى شيء يقيني ، فإن لم يتيسر لي ذلك لبثت على حالي على الأقل حتى أعلم علم اليقين أنه ليس في العالم شيء يقيني . فإن أرشميدس لم يكن يطلب إلا نقطة ثابتة غير متحركة ، لكي ينقل الكرة الأرضية من مكانها إلى مكان آخر . وكذلك أنا ، يحق لي

(١) أضأت ديكارت هذه الجملة إلى العنوان لكيلا يظن أنه أراد في هذا التأمل أن يقيم الدليل على خلود النفس (رسالة إلى مرسن، ٢٨ من يناير ١٦٤٢)

أن أعلق أكبر الآمال إن أسعدني الحظ فوجدت شيئا يقينيا
لا شك فيه.

٢ — وإذن غانا أفترض أن جميع الأشياء التي أراها باطلة ،
وأميل إلى الاعتقاد بأنه ما وجد شيء أبداً من كل ما تمثله ذاكرتي
بما فيها من أغاليط، وأحسب أني خلو من الحواس ، وأعتقد أن
الجسم والشكل والامتداد والحركة والمكان ما هي إلا أوهام
من أوهام نفسي . وإذن فأى شيء يمكن في تقديرنا أن يكون
صحيحاً؟ لعل شيئا واحداً هو الصحيح : وهو أنه لا شيء في
العالم يقيني !

٣ — ولكن ما يدريني لعل هناك شيئا آخر غير الأشياء التي
حكمت منذ قليل بأنها غير يقينية ، لا يستطيع أن يخالفنا فيه
أدنى شك أليس هنا لك إله أو أى قوة أخرى توحى إلى نفسي هذه
الخواطر؟

ليس هذا ضرورياً، فلعل قادر على إحداثها من نفسي .

٤ — وإنا إذن على الأقل ، ألسن شيئا؟

ولكني قد أنكرت فيما تقدم أن يكون لي حواس أو جسم ،

غير أني حيران ، أسائل نفسي ما نتيجة هذا ؟ هل بلغ من اعتيادي على الجسم وعلى الحواس أني لا أكون موجودا بدونها ؟
ولكنني اقتنعت من قبل بأنه لا شيء في العالم بموجود على الإطلاق : فلا توجد سماء ولا أرض ولا نفوس ولا أجسام ، وإذن فهل اقتنعت بأنني لست موجودا كذلك ؟ هيهات ! فإني أكون موجودا ولا شك إن أنا اقتنعت بشيء أو فكرت في شيء .

هـ - ولكن هنالك لا أدري أي مضل شديد اليأس شديد المسكر ، يبذل كل ما أوتي من مهارة لإضلال على الدوام .
ليس من شك إذن في أنني موجود متى أضلني . فليضلني ما شاء ، فما هو بمستطيع أبدا أن يجعلني لا شيء ، مادام يقع في حساباتي أني شيء . فينبغي علي ، وقد رويت الفكر ودققت النظر في جميع الأمور ، أن أنتهي إلى نتيجة وأخلص إلى أن هذه القضية ، أنا كائن وأنا موجود ، قضية صحيحة بالضرورة كلما نطقت بها وكلما تصورتها في ذهني .

٦ - ولكنني لا أعرف بوضوح كاف أي شيء أنا ، وإن كنت موقناً بأنني موجود ، إذ أنه يجب علي منذ الآن أن احاذر من أن يشبه الأمر علي فأخذ شيئاً آخر بديلاً بي أنا نفسي ، فأضل

عن الحق ، حتى في تلك المعرفة التي أرى أنها أكثر معارفى يقيناً وبداهة . ومن أجل ذلك سأنظر الآن من جديد فيما كنت أظننى إياه قبل الشروع في هذه الخواطر الأخيرة . وسأستبعد من آرائى القديمة كل ما يمكن أن يتأثر أقل تأثر بأسباب الشك التي أوردتها الآن ، لكيلا يبقى إلا ما كان يقينه تاماً ولا سبيل إلا الشك فيه (١) .

٧ — وإذن فماذا كنت أظننى من قبل ؟ — كنت أظننى إنساناً بلا شك . ولكن ما الإنسان ؟ أقول إنه حيوان ناطق ؟ كلا

(١) ربما ظن من نص هذا التأمل الثانى أن مقصد ديكارت في الصفحات التالية أن يثبت التفرقة بين النفس والجسم . وفي هذه الحالة يكون استدلاله مما يمكن المنازعة فيه ، لأنه يمكن أن يقال له : « لا يلزم من كونك لاتعرف عن نفسك شيئاً يقين إلا أنك شيء يفكر ، أنك لست شيئاً غير ذلك في الحقيقة . ومعرفتك ربما لا تمتد إلى جميع أجزاء كيائك ، وربما كان الجسم أحد هذه الأجزاء » . وينكر ديكارت في « الردود على الاعتراضات » ، وفي تصدير الطبعة الثانية لكتاب « التأملات » أن يكون قد أراد أن يستبعد من النفس من جهة الواقع جميع الأشياء ما عدا الفكر ؛ وهو يقول إنه إنما أراد أن يستبعدا من جهة المعرفة . فيكون معنى العبارة أنه لا يعرف حتى الآن شيئاً يخص ماهية النفس إلا الفكر ، وليس معناها أنه لا يخصها شيء آخر في الواقع . وفي « التأملات » السادسة فقط أخذ يثبت أنه يلزم من أنه لا يعرف شيئاً يخص النفس إلا الفكر أنه لا يوجد في الواقع شيء آخر يخصها ، وظاهر أن نص التأمل الثانى يدع في بعض المواضع مجالاً للتأويل الذى أنكره ديكارت . وقد رأينا في تقديمنا لهذا التأمل أن نصحيح بعض التعبيرات التي قد توقع في الالتباس .

بالتأكيد : لأن هذا يقتضى بعدئذ أن أبحث عن معنى الحيوان وعن معنى الناطق . فأنزلق بذلك من مسألة واحدة إلى الخوض دون شعور منى في مسائل أخرى أصعب وأكثرت تعقيداً . وأنا لا أريد أن أضيع ما تبقى من أوقات الفراغ القليل في محاولة الكشف عن مثل هذه الصعوبات ، ولكنى أؤثر أن أنظر هنا في الخواطر التي تولدت في ذهني والتي لم أستمدّها إلا من طبيعتي وحدها ، حين عكفت على النظر في وجودي . حسبت أولاً أن لي وجهها وبدين وذراعين وكل ذلك الجهاز المركب من العظم واللحم على نحو ما يبدو في جسد آدمي ، وهو ما كنت ادل عليه باسم الجسم ، وحسبت أيضاً أن من شأني أن اتغذى وأن أمشي وأن أفكر . وكنت أنسب جميع هذه الأفعال إلى النفس ، وإن كنت لم اطل التفكير في ماهية هذه النفس ، أو إن وقفت للتفكير فيها ، كنت أتصورها شيئاً مخفلاً جداً ، شيئاً لطيفاً شبيهاً بالريح أو بالنار أو بالهواء الزقيق جداً قد أثبت وأنساب في أعضاء جسمي الغليظة أما الجسم فما شككت أبداً في طبيعته ، بل كنت أحسب أني أعرفه معرفة متميزة ، ولو أردت أن أشرحه طبقاً للمعاني التي كانت بذهني حينئذ لوصفته على هذا النحو . أقصد بالجسم كل ما يمكن أن يحد بشكل وما يمكن أن يحتويه مكان ويشغل حيزاً بحيث

يقصى عنه أى جسم آخر ، وما يمكن ان يحس إما باللمس او بالسمع او بالذوق او بالشم ، وما يمكن ان يحرك على انحاء شتى وليست حركته فى الحقيقة بذاته بل بشئ خارج عنه يمسه فيترك اثره فيه : لأنى ما اعتقدت ابدا ان القدرة على التحرك من الذات وكذا القدرة على الإحساس والتفكير امور تخص طبيعة الجسم ، بل بالعكس كان يدهشنى ان ارى مثل هذه القوى واقعة لبعض الاجسام .

٨ - ولكن انا من اكون ، الآن وقد افترضت ان هناك شيطانا شديد البأس او شديد المكر والدهاء يذل كل ما فى وسعه من قوة ومهارة لإضلالى ؟ فهل استطيع ان اؤكد انى املك صفة من جميع الصفات التى قلت من قبل بأنها طبيعة الجسم ؟ افكر فى الأمر مليا ، واجيل هذه الصفات وادبرها فى ذهنى فلا اجد منها شيئا يصح ان اقول إنه من خواص نفسى .

ولاحاجة إلى التمهّل لإحصائها ، فلننتقل إذن إلى صفات النفس ولننظر هل منها ما هى موجودة فى . اول ما ذكرنا منها قوة التغذية وقوة المشي . ولكن إذا صح انى لا جسم لى ، صح ايضا انى لا قوة لى على المشي ولا على التغذية . وصفة اخرى من صفات النفس هى الإحساس ، لكن الإحساس مستحيل كذلك بدون الجسم (١) .

يضاف إلى هذا أني كثيرا ما كنت اعتقد فيما مضى أني أحسست في النوم أشياء كثيرة تبينت في اليقظة أني لم أحسها في الواقع . وصفة ثالثة من صفات النفس هي التفكير . وأنا واجد هنا أن الفكر هو الصفة التي تخصني ، وأنه وحده لا ينفصل عني . أنا كائن ، وأنا موجود : هذا امر يقيني . ولكن إلى متى ؟ أنا موجود مادمت أفكر ؛ فقد يحصل أني متى انقطعت عن التفكير تماماً انقطعت عن الوجود بتاتا .

(١) يلاحظ أن ديكارت قد وضع هنا فعل الإحساس بين الأفعال الجسمانية التي لا يستطيع أن يثبتها للأنا أو الذات الواعية ، ولكنه في موضع آخر يجعل هذا الفعل في عداد أحوال التفكير ويثبته للذات . في هذه الحالة يقصد بفعل الإحساس جميع الأفعال الجسمانية التي هي السوابق العضوية للإحساس ، كحركات العضلات ، والأرواح الحيوانية والأعصاب الخ . وفي الحالة الأخرى يعني بفعل الإحساس ، الإحساس نفسه . وهذا يفسر لنا أنه يتحدث في إحدى رسائله عن شعور الحيوان ، وقد زعم « فلوران » Flourans اعتماداً على هذه الفكرة أن ديكارت لم ينكر على الحيوان كل نوع من أنواع الحياة النفسية . ولكن ليس هذا بصحيح كما قد بينه ديكارت نفسه فيما بعد ، فهو حين يتكلم عن شعور الحيوان لا يعني أن يتحدث إلا عن الأفعال الفزيولوجية الحيوية ، أي مجرد حركات : إذ أن الحياة عنده آلية عممة .

٩- لا بأسلم الآن بشيء مالم يكن بالضرورة صحيحا : وإذن فما أنا على التدقيق إلا شيء مفكر^(١) ، أى ذهن أو روح أو فكر أو عقل ، وهى ألفاظ كنت أجهل معناها من قبل : فأنا إذن شيء واقعى وموجود حقا ، ولكن أى شيء ؟ - لقد قلت إننى شيء مفكر . وأتساءل الآن : هل أنا شيء غير ما ذكرت ؟ سأستحث خيالى لعل اتبين إن كنت أكثر من كائن مفكر . وظاهر انى لست تلك المجموعة من الأعضاء التى تسمى بالجسم الإنسانى : لست هواء رقيقا منبثا منتشرا فى جميعا تلك الأعضاء ، ولست ريحا ولا نسمة ولا بخارا ولا شيئا من كل ما يستطيع ان اتخيل واتصور ، لأنى قد افترضت ان هذه ليست موجودة ، ولأنى اجد ، مع بقاء هذا الافتراض ، انى مازلت موقنا من وجودى . ١٠- ولكن ربما كان صحيحا ان هذه الأشياء نفسها التى افرض انها ليست موجودة لدى ، لا تختلف فى الواقع عن نفسى التى لا أعرفها .

لست أدرى ، ولا أجادل الآن فى هذا ، وحسبى ألا أحكم إلا على الأشياء المعروفة لدى . أنا عرف أنى موجود ، وأنا العارف أنى موجود ، ابحث عن أى وجود وجودى . لكن من المحقق جدا ان معرفة وجودى ؛ بمعناه الدقيق ، لا تعتمد على أى شيء من

(١) فى الأصل اللاتينى : Res cogitans .

الأشياء التي استطيع ان اثوهمها في خيالى . بل إن في لفظى التوهم والتخيل ما ينبهنى إلى غلطى : لأنى أكون في الواقع متوهماً حين أتخيل أنى شيء ، إذ التخيل عبارة عن تأمل لصورة شيء جسمانى ، ولكنى سبق أن علمت ييقين أنى وجود وأن من الممكر ألا تكون جميع تلك الصور وعلى العموم كل ما يتعلق بطبيعة الجسم سوى أحلام أو تخيلات . ويتبين لى من هذا أنى حين أقول : « سأستحث خيالى لأعرف ماهيتى معرفة أوضح ، لا أكون أكثر صواباً منى حين أقول . « أنا مستيقظ الآن ومبصر شيئاً واقعياً ، ولكن بما أنى لا أراه بعد بوضوح كاف فسانام قصداً لى تمثله لى أحلامى بمزيد من الوضوح والبداهة . وإذن فقد اتضح لى أن شيئاً من كل ما تستطيع أن تحيط به تخيلتى لا يختص بالمعرفة التي تكون لدى عن نفسى ، وأن هناك حاجة إلى تنشيط الذهن وصرفه عن هذا التصور لتكينه من أن يعرف طبيعته معرفة متميزة حق التميز .

١١- ولكن أى شيء أنا إذن ، - أنا « شيء مفكر » ، وما الشيء المفكر ؟ إنه شيء يشك ، ويفهم ويتصور ، ويثبت ، وينفى ، ويريد ، ولا يريد ، ويتخيل ، ويحس أيضاً^(١) . حقا إنه ليس بالامر

(١) هذه الأفعال جميعاً أنحاء من أنحاء التفكير ، لأنها مصحوبة بالوعى .

اليسير أن تكون هذه كلها من خصائص طبيعتي . ولكن لم
لا تكون من خصائصها ؟ ألسنت أنا ذلك الشخص نفسه الذي
يشك الآن في كل شيء على التقريب ، وهو مع ذلك يفهم بعض
الأشياء ويتصورها ويؤكد أنها وحدها صحيحة ، وينكر سائر
ما عداها ، ويريد أن يعرف غيرها ، وبأبي أن يخدع ، ويتصور
أشياء كثيرة ، على الرغم منه أحيانا ، ويحس منها الكثير أيضا ،
بواسطة أعضاء الجسم ؟ فهل هنالك من ذلك كله شيء لا يعادل
في صحته اليقين بأني موجود ، حتى لو كنت نائماً دائماً وكان من
منحني الوجود يبذل كل ما في وسعه من مهارة لإضلالى ؟ وهل
هنالك أيضاً صفة من هذه الصفات يمكن تمييزها من فكرى
أو يمكن القول بأنها منفصلة عني ؟ فبديهي كل البداهة أنني أنا
الذى أشك وأنا الذى أفهم وأنا الذى أرغب . ولا حاجة إلى شيء
لزيادة إيضاح . ومن المحقق كذلك أن لدى القدرة على التخيل :
لأنه على الرغم من أن من الممكن - كما افترضت فيما سبق أنه لا شيء
بما اتخيل بحقيقى ، فإن هذه القدرة على التخيل لا تعزى عن الوجود
فى ، ولا تنفك جزءاً من فكرى . وأنا أخيراً الشخص عينه الذى
يحس ، أى الذى يدرك أشياء معينة بواسطة الحواس ، إذ أننى فى
الواقع أرى ضوءاً وأسمع دويًا وأحس حرارة .

لكن قد يقال إن هذه مظاهر زائفة والحقيقة أني نائم ، إن كان الأمر كذلك فمن المحقق على الأقل أنه يلوح لي أني أرى ضوءا وأسمع دويًا وأحس حرارة . وهذا لا يمكن أن يكون زائفا وهو على التدقيق ما يسمى في بالاحساس ، وهو لا يخرج عن التفكير : من هذا أخذت أعرف أي شيء أنا ، بقدر من الوضوح والتميز يزيد قليلا عما كنت أعرف من قبل .

١٢ - ولكن ما زال يلوح لي ، ولا أستطيع أن أصرف نفسي عن الاعتقاد بأن الأشياء الجسمية التي تتكون صورها بواسطة الفكر ، والتي تقع تحت الحواس ، والتي تختبر بالحواس ، معروفة بقدر من التميز يزيد كثيرا عن ذلك الجزء من نفسي الذي لا أدرى ما هو والذي لا يقع تحت الخيال ، وإن يكن في الحقيقة غريبا جدا أن أقول إنني أعرف وأفهم أشياء يلوح لي وجودها موضع شك وليست معروفة عندي ولا مختصة بي ، معرفة وفهما أكثر تميزا من معرفتي وفهمي للأشياء التي أكون مقتنعا بصحتها وتكون هي معروفة لدى ومختصة بطبيعتي ، وبالإجمال أكثر مما أعرف وبما أفهم نفسي . ولكنني تبينت جلية الأمر : إن نفسي جوابية يطيب لها أن تضل السبيل ، ولا تطيق بعد أن تحبس في حدود الحقيقة . فلنطلق لها العنان مرة أخرى ، ولنمنحها جميع أنواع الحرية ، ولنسمح

لها باختيار ما يبدو لها من الموضوعات في الخارج ، حتى إذا همنا بعد ذلك بأن نجذب عناينا برفق وفي الوقت المناسب ، ووجهناها إلى النظر في وجودها وفي الخصائص التي تجدها في ذاتها ، كانت حينذاك أيسر ضبطاً وأساس قياداً .

١٣ - لننظر الآن في الأشياء التي يرى عامة الناس أن معرفتها أيسر وأكثر تميزاً عما عداها ، أعني الأجسام التي نلسها ونراها ؛ لا أقصد في الحقيقة الأجسام عموماً ، لأن هذه المعاني العامة تحتوي عادة على قدر غير قليل من الغموض ، ولكن لتقتصر منها على على جسم معين فننظر فيه .

ولنأخذ مثلاً هذه القطعة من شمع العسل : لقد أخذت اتوها من الخلية فلم تذهب عنها بعد حلاوة العسل الذي كان فيها . وما زالت بها بقية من أريج الزهور التي اقتطفت منها ؛ لونها وحجمها وشكلها أشياء ظاهرة للعيان ، وهي جامدة وباردة ويسهل عليك أن تتناولها باليد ، وإذا نقرت عليها خرج منها صوت ، وعلى الجملة نجد فيها جميع الأشياء التي تجعلنا نعرف الجسم معرفة متميزة .

ولكن ها هي ذي قد اقتربت من النار وأنا أتكلم ، فماذا أشاهد؟ تتلاشي بقية طعمها ، وتذهب رائحتها ، ويتغير لونها ،

ويذهب شكلها ، ويزيد حجمها وتصبح من السوائل ، وتسخن حتى يكاد يصعب لمسها ، ومهما تنقر عليها فلن ينبعث منها صوت .

أما تزال الشمعة باقية بعد هذه التغيرات كلها؟ لا بد من التسليم بأنها باقية ، ولا أحد يستطيع أن ينكر ذلك أو يحكم حكما مخالفا (١) . وإذن فما هو الشيء الذي كنا نعرفه في قطعة الشمع هذه معرفة شديدة التمييز ؟ لاشيء يقينا من كل ما لاحظته فيها عن طريق الحواس ؛ إذ أن ما وقع منها تحت حواس الذوق أو الشم أو البصر أو اللمس أو السمع قد تغير كله ، في حين أن الشمعة نفسها باقية . ربما كان الأمر ما أرى الآن ، أعني أن هذه الشمعة ليست هي تلك الحلاوة التي في العسل ، ولا ذلك الأريج الزكي الذي يفوح من الأزهار ، ولا ذلك البياض ، ولا ذلك الشكل ، ولا ذلك الصوت ، وإنما هي جسم كان يلوح لي منذ قليل محسوسا في هذه الصور وهو الآن محسوس في صور أخرى ؛ ولكن ما هو على التدقيق الشيء الذي أتخيله حين أتصورها على هذا النحو ؟ .

(١) ما يبقى من الحقيقة ليس هو الشمعة عينا ، بل الجسم عينه ومقدار المادة عينا .

لننظر في الأمر بإمعان : لنستبعد كل ما ليس من خواص الشمعة لئلا نرى ما يتبقى بعد ذلك . لا يبقى حقاً إلا شيء ممتد لين متحرك . ولكن ما معنى اللين والمتحرك ؟ أليس معناه أنني أتخيل أن قطعة الشمع لكونها مستديرة قابلة لأن تصبح مربعة أو أن تنتقل من شكل مربع إلى شكل مثلث ؟ ليس الأمر كذلك قطعاً لأنني أتصور أنها تقبل من هذه التغيرات عدداً كثيراً لا يحصى ، ومع ذلك لا أستطيع أن أستعرض بخيالي هذا العدد الذي لا يحصى وإذن فتصوري للشمعة ليس ثمرة لقوة الخيال : والآن ماهو ذلك الامتداد ؟ اليس هو غير معروف أيضاً ؟ لأنه يزيد عند ذوبان الشمعة ويزيد عند غليانها ، ويزيد أيضاً بزيادة حرارتها ؟ فأنا لا أتصور ماهية الشمعة تصوراً واضحاً مطابقاً للحقيقة إن لم افترض أن هذه القطعة التي نحن بصدد ما قابلة لانحاء شتى من الامتداد لم تخطر على خيالي . وإذن فلا بد من التسليم بأنه ليس في مقدوري أن أدرك بالخيال ماهية هذه القطعة من الشمع ، وإنما الذي يدركها ذهني وحده (١) .

اتحدث عن قطعة الشمع هذه بعينها ، لأن الأمر فيما يتعلق

(١) هنا ينهزم أصحاب المذهب المادي وعقرو دارهم ، أي في معرفة الأجسام ذاتها .

بالشمع عامة اكثر من ذلك بداهة . وهي قطعة الشمع هذه التي لا يمكن إدراكها إلا بالفكر ؛ إنها يقيناً هي بعينها القطعة التي أراها والمسمى وأتخيلها وهي أخيراً ما اعتقدت دائماً أنها هو من أول الامر . ولكن مما هو خليق بالملاحظة هنا أن إدراكها ليس إبصاراً ولا لمساً ولا تخيلاً ولا شيئاً من ذلك بتاتاً ، وإن كان قد خيل إلى أنه كذلك من قبل ، وإنما هو لمحة من لمحات الذهن ، قد تكون ناقصة ومبهمة ، كما كانت من قبل ، أو واضحة ومتميزة كما هي الآن ، وفقاً لدرجة انتباهي إلى العناصر التي تشتمل عليها والتي تتألف منها .

١٤ - إني مهما أعجب فلن أجاوز حد العجب حين ألاحظ ما في ذهني من وهن وميل يجعله عرضه للخطأ من غير وعي . لأنني وإن كنت أجيل ذلك كله في ذهني ، دون أن أتسكلم ، إلا أن الكلام يحول دون تقديمي ، وألفاظ اللغة الجارية تكاد تخدعني ، فنحن نقول : إنا نرى ، الشمعة بعينها إذا كانت أمامنا ، ولا نقول إنا نحكم ، بأنها هي بعينها . لأن لها لون الشمعة وشكلها . ومن هذا أ كاد أستنتج أننا نعرف الشمعة بإبصار العينين لا بلمحة الذهن وحدها ، لولا أني أنظر من النافذة فأشاهد بالمصادفة رجالاً يسرون في الشارع ، فلا يفوتني أن أقول عند رؤيتهم إني أرى رجالاً

بعينهم . كما أقول إنى أرى شمعة بعينها ، مع أنى لا أرى من النافذة غير قبعات ومعاطف قد تكون غطاء لآلات صناعية تحركها لوالب ، لكنى أحكم بأنهم ناس : وإذن فأنا أدرك بمحض ما فى ذهنى من قوة الحكم ما كنت أحسب أنى آراه بعينى .

١٥ - إن الواجب على من تكون بغيته الارتفاع إلى معرفة تجاوز مرتبة العامة أن يتورع عن أن يلتبس فى صيغ الكلام التى ابتدعتها العامة مظان للشبهات ومواطن للشك . وأنا أؤثر أن أضرب عن ذلك صفحا ، وأنظر هل كان تصورى لماهية الشمعة حين أدركتها أولا وطننت أنى أعرفها بطريق الحواس الخارجية ، او على الأقل بالحس المشترك كما يقولون ، اى بالقوة الواهمة (المخيلة) ، تصورا أكثر بداهة وكالا من تصورى لها الآن بعد ان بذلت عناية او فر فى الفحص عن ما هيتها وعن السبيل إلى معرفتها . حقا إن من السخف ان يوضع هذا الامر موضع الشك . فماذا كان متميزا فى ذلك الإدراك الأول ؟ وماذا كان فيه الا وهو ممكن الوقوع على هذا النحو فى حس اقل الحيوان ؟ ولكنى حين اميز الشمعة من صورها الخارجية وحين تأملها عارية كما لو كنت جردت عنها ثيابها ، فمن المحقق انى ، وإن امكن ان يقع بعض الخطأ فى حكمى ، لا أستطيع ان اتصورها على هذا النحو بدون ذهن انسانى .

١٦ - ولكن ما عساي ان اقول اخيرا عن هذا الذهن اى
عن نفسى ، ما دمت لا اسلم حتى الساعة فى نفسى بشيء سوى
الذهن ٤ .

ماذا اذن انا الذى يخيل الى انى أتصور بمثل هذا الوضوح
والتميز قطعة الشمع هذه ، ألا أعرف نفسى ، لا بمزيد من الحق
واليقين فحسب ، بل بقسط اوفر من التميز والوضوح ايضا؟^(١) فإنى
إذا كنت احكيم بأن الشمعة موجودة لكونى اراها : فقد يمكن ان
ما اراه لا يكون فى الواقع شمعا ، كما يمكن الا يكون لى عينان
ابصر بهما شيئا ، ولكن ليس يمكن ان يحدث لى حين ارى أو أظن
أنى ارى (والإمران عندى بمعنى واحد) لا اكون شيئا ، انا الذى
أظن أو افكر ، وكذلك إذا حكمت بوجود الشمعة بسبب لمسى
إياها لزم الأمر نفسه ، اى انى موجود ؛ وإذا حكمت بوجودها
أخذا بما يسوقى اليه خيالى أو أى علة اخر كائنة ما كانت ، فإنى
أخرج دائما بهذه النتيجة عينها :

١٧ - وما لاحظته الآن هنا عن الشمعة يجرى حكمه على كل

(١) انظر: ديكارت : « حديث مع بورمان » طبع ا-ت (م ٥ ص ١٥١)

الاشياء الأخرى الواقعة في عالم الاعيان خارج نفسى : وفوق ذلك اذا كان مفهوم الشمعة او ادراكها قد بدا لى اوضح واكثر تميزا بعد ان صار عندى اكثر جلاء ، لا بفضل البصر او اللمس وحدهما ، بل بفضل كثير من العلل الأخرى ، فبأى قسط أوفر من البداهة والتميز والوضوح ينبغى أن أسلم بأنى أعرف نفسى الآن ، مادامت جميع الدلائل التى تعيننا على أن نعرف وأن نتصور طبيعة الشمعة أو طبيعة أى جسم آخر كائناً ما كان ، تثبت من باب أولى طبيعة نفسى لإثباتاً أحسن وأقوى . يضاف إلى هذا أن فى النفس ذاتها أشياء أخرى كثيرة قد تعين على إيضاح طبيعتها . بحيث أن الأشياء التى تعتمد على الجسم ، كتلك التى أشرت إليها هنا ، لا تستحق أن يقام لها وزن بالقياس إليها .

١٨ - ولكن هأنذا أعود من حيث لا أشعر إلى ما كنت أريد . فما دام قد تبين لى الآن أن الأجسام ذاتها لا تعرف على الحقيقة بالحواس أو بالقوة الواهمة (المخيلة) بل بالذهن وحده ، وأنها لا تعرف لكونها ترى وتلمس بل لكونها تفهم أو تدرك بالفكر فإنى أرى بوضوح أنه ما من شيء هو عندى أيسر وأوضح معرفة

من نفسي^(١). ولكن لما كان من العسير أن نتخلص بمثل هذه السرعة من رأى الفناء منذ أمد طويل . فيجعل بي أن أقف في هذا الموضوع وقفة قصيرة، حتى يكون في طول تأمل ما يجعل هذه المعرفة الجديدة أعمق انطباعاً في ذاكرتى .

(١) يقول ديكارت : « ... أما أنا فما حسبت قط أننا محتاجون لكى نجعل جوهرأ ما ظاهراً للعيان ، إلى شيء آخر سوى أن نبين صفاته المختلفة ، بحيث أنه كلما زادت معرفتنا بصفات جوهر ما زاد كمال معرفتنا بطبيعته . وكما أننا نستطيع أن نميز في الشمعة صفات كثيرة مختلفة كالبياض والصلابة النخ، كذلك نعد في النفس صفات كثيرة مختلفة كالقدرة على معرفة بياض الشمعة والقدرة على معرفة صلابتها النخ . لأن من الناس من يستطيع أن يعرف الصلابة دون أن يعرف البياض ، كمن ولد أعمى ؛ والأمر كذلك في بقية الصفات. ومن هذا نرى في وضوح أنه ما من شيء يعادل نفوسنا من حيث قدرتنا على أن نعرف صفاتها : لأننا بمقدار ما نعرف في الأشياء الأخرى من صفات نستطيع أن نجد منها في النفوس التي نعرفها. ويترب على ذلك أن طبيعة النفس تعرف أكثر مما تعرف طبيعة أى شيء آخر » .

(ديكارت : « الاعتراضات والردود » من « مؤلفات ديكارت » طبع

كوزان. ، م ٢ ص ٢٥٨ /

التأمل الثالث

في الله وأنه موجود

تقديم

(للترجم)

هذا التأمل يبحث في الله وفي وجوده . وهذا هو الطريق الذي
سلكه ديكارت فيه :

لكي نستوثق من أن البداهة هي علامة على الحق ، لابد أن
نكون قد أثبتنا أن الله موجود وأنه ليس مضلاً .

كل ما عرفت حتى الساعة هو أنني شيء مفكر . وسأحاول
الآن أن أوسع مجال معرفتي . أنا مستيقن أنني شيء مفكر . فما هو
شرط هذا الاستيقان ؟ وما علامة هذه المعرفة الحقة ؟ شرطها
وعلامتها هو كونها واضحة كل الوضوح . فكل ما أعرفه بهذا
الوضوح فهو حق لأنه لو كان شيء مما هو معروف يمثل هذا
الوضوح خطأ لكانت قضية « أنا شيء مفكر » قضية غير
صحيحة .

ولكن أما شككت ورفضت أشياء كنت قد سلمت من قبل
بأنها بديهية جداً ؟ نعم . ولكن ماهي هذه الأشياء ؟ النجوم

والسما. وجميع ما أدركته بالحواس . فماذا كنت أدركه بوضوح فيها ؟ لا شيء سوى أن أفكارا عن هذه الأشياء كانت تعرض لذهني . وأنا لا أنكر الآن أن هذه الأفكار في نفسي ، ولكنني حين قلت أيضا إن هذه الأفكار آتية من الأشياء الخارجية قلت ذلك مجازاة للعادة لا استنادا على معرفة واضحة . فيجب عليّ الآن أن أعتبر هذا الحكم محلا للشك .

ولكن أمارفضت أيضا قضايا تصورتها ببداهة تامة . كالقضية : اثنان وثلاثة تساوي خمسة ؟ نعم ولكنني لم أستطع أن أفعل هذا إلا بعد أن زعمت بأن إلهها واسع القدرة استطاع أن يمنحني طبيعة تجعلني أخطئ . حتى فيما يبدو لي أشد الأشياء جلاء .

وإذن فإذا أردت أن أوسع معرفتي فأول ما ينبغي أن أفعل هو أن أستبعد يقدر الإمكان هذا السبب من أسباب الشك ، وأن أبحث عن وجود إله ، فإن كان هنالك إله فهل في إمكانه أن يكون مضلا .

١ - انواع مختلفة من الأفكار ؛ لماذا كان يعتقد قديماً ان

بعض هذه الأفكار اوجدتها فيه علل خارجية .

ولكن لكي اتبع النظام الذي رسمته لنفسي ، وهو ان اذهب

من الأفكار التي سأجدها في ذهني إلى الأفكار التي قد أجدها فيه من بعد ، يجب ان اقسم افكارى اجناساً معينة ، وان انظر في اى هذه الاجناس يمكن ان يكون الصواب والخطأ .

افكارى على اقسام : فمنها « افكار خالصة » اى تصورات للأشياء لا غير مثل فكرة الغول والإنسان والله . ومنها ما يضيف فيه الذهن بفعله شيئاً إلى مجرد تمثيل الموضوع : مثل الأهواء (إذ تضاف الرغبة إلى فكرة الموضوع) والأحكام (إذ يضاف الإثبات إلى فكرة الموضوع) .

فالافكار الخالصة لا محل فيها للخطأ او الغلط : لأننى سواء تخيلت عنزاً او غولاً . فتخيل للغول ليس اقل صحة من تخيلى للعنز . ولا يمكن ان يكون هناك فى الأهواء غلط كذلك ، إذ أنى وإن كنت استطيع ان ارغب فى اشياء سيئة ، بل فى أشياء غير موجودة ، فما لانزاع فيه انى ارغب فيها حقاً . وإذن فتبقى الأحكام ، وهى وحدها التى قد يقع فيها الخطأ . واكبر ما يقع فيها من خطأ هو انى احكم ان الأفكار التى فى نفسى تطلق أشياء خارجية واقعية .

فن هذه الأفكار ماهو « مفطور » فى نفسى ، كفكرة الوجود

والحقيقة ؛ ومنها ماهو « مصنوع » قد صنعته أنا نفسي ، كفكرة الحيوان الذى نصفه إنسان ونصفه فرس ، ومنها ماهو « عارض » من الخارج ، كفكرة الشمس والحرارة .

وربما كانت هذه الأفكار كلها عارضة أو مصنوعة أو مفطورة . ولكن مايمنى الآن هو أن أنظر فى الأفكار التى سميتها عارضة ، وأن أبحث لماذا ظننت أن هذه الأفكار آتية من موضوعات خارجية تشابهها أو تلائمها . لقد اضطررت إلى الاعتقاد بهذا سببان :

١ - كان يبدو لى أن هذا تعلمته من الطبيعة .

٢ - وأن هذه الأفكار لا تعتمد على إرادتى ، لأنى حين أقرب يدي من النار مثلاً أشعر بالحرارة راضياً أو كارها .

لكن هذين السببين يبدوان لى غير كافيين : لأنى حين أقول أولاً إن هذا تعلمته من الطبيعة ، إنما يكون قصدى أن أتحدث عن « ميل ، طبيعى لا عن « نوز ، طبيعى . ولكن من حيث الخير والشر أجد فى نفسى ميولا سيئة ، فلم لا يكون هناك أيضاً ميول كهذه من حيث الصواب والخطأ ؟ والسبب الثانى غير مقنع كذلك : فكما أن فى نفسى ميولا لا توافق إرادتى فكذلك هذه الأفكار يمكن

أن تكون آتية من قوة أو ملكة نفسية مغايرة لإرادتي ومجهولة عندي .

وأخيرا حتى لو سلمنا أن هذه الأفكار « حادثة » ، في نفسى من علل خارجية ، فليس ذلك سببا لأن تكون « مشابهة » لهذه العلل : فمثلا لدىّ في نفسي فكرتان عن الشمس ، إحداهما طبيعية اكتسبتها من الحواس ، والأخرى مأخوذة من أدلة علم الفلك ، وأكبر الظن أن أقلهما صحة هي الفكرة الأولى .

فينتج من هذا كله أنى اندفعت اندفاعا إلى الاعتقاد بوجود أشياء مختلفة عنى تبعث في نفسى أمثالها وتطبع فيها أشباهها .

(ب) كل فكرة لا بد لها من علة يكون لها من الوجود الفعلى بقدر ما يكون لتلك الفكرة من وجود « موضوعى » (ذهنى) ، وإذن ففكرة الكامل قد جاءتني من وجود كامل :

ولكن طريقا آخر يعرض لى ، وسأنظر في أفكارى من وجهه أخرى . إذا أخذت أفكارى على أنها « مجرد أحوال من أحوال الفكر » ، كانت كلها سواء ولكن إذا نظرت فيها من حيث إنها تمثل شيئا بعينه كان بينها درجات متفاوتة : لأن الأفكار التى تمثل جواهر تحتوى على قدر من الوجود الذهنى أكثر من تلك

التي تمثل صفات أو أعراضاً . والفكرة التي تمثل الجوهر اللامتناهي تحتوي على أكثر من تلك التي تمثل الجواهر المتناهية :

متى سلمنا بهذا فيجب أن يكون في العلة قدر مافي في المعلول من الوجود وليس ذلك صحيحاً بالنسبة إلى المعلولات التي ينظر فيها إلى الوجود الفعلي أو الوجود الخارجي فحسب ، بل أيضاً بالنسبة إلى المعلولات التي ينظر فيها إلى الوجود الذهني . فمثلاً الحجر لا يمكن أن يوجد إلا بعلة تملك « على جهة الصورة » ،^(١) أو « على جهة الشرف » ،^(٢) كل مافي الحجر بالفعل . ولكن يضاف إلى ذلك أن فكرة الحجر لا يمكن أن توجد في نفسى إذا لم تكن قد وضعتها علة تحتوي ، على جهة الصورة أو على جهة الشرف ، على قدر من الوجود الخارجي يعادل مافي هذه الفكرة من الوجود الذهني . صحيح أنه لا يدخل في فكرتي عن الحجر شيء من الوجود الفعلي للحجر . وقد يظن تبعاً لذلك أن الفكرة لا تتطلب علة فعلية أخرى سوى الذهن ، لأنها حال من أحواله أو فعل من أفعاله . ولكن مثل هذا الظن خطأ : لأن الذهن وحده

(١) ، (٢) انظر تفسير هذين الاصطلاحين بهامش الفقرة ١٤ من النص .

لا يفسر لنا أن فكرة تحتوى على هذا الوجود الذهني أو ذاك ،
وبعبارة أخرى أن الذهن هو العلة الكافية للفكرة من حيث
إنها نحو من انحاء التفكير ، لا من حيث إنها تمثل هذا الشيء أو ذاك .
وإذن فهما يكن من نقص هذا النحو من أنحاء الوجود الذي يسمى
ذهنياً ، فإنه ليس عدما محضاً ، وإنما هو شيء ، ولذلك يتطلب
علة ما .

وقد يقال أيضاً إن الوجود الذي اعتبره في أفكارى لما كان
وجوداً ذهنياً فحسب ، فيكفى أن يكون في علة هذه الأفكار على
جهة التصور الذهني . والجواب أن ذلك حق ، ولكن لابد من
الوقوف : لأن هذا الوجود الذهني إذا صح أن ينتقل من فكرة
إلى أخرى فلا بد آخر الأمر أن يأتي من علة تملك قدر ما فيه من
الوجود الفعلي . وإذن فيمكن أن يكون هناك أفكار « مستمدة »
من أفكار أخرى . ولكن هناك بالضرورة أفكار « أولى » تستمد
وجودها الذهني من نماذج أو أصول فعلية ، وهذه الأفكار الأولى
أشبه بصور لهذه النماذج .

إذا تقرر هذا المبدأ ، وإذا كانت في نفس فكرة ما بحيث إن
الوجود الذي هو فيها على جهة التمثيل لا يلتقي في نفس فعلية على

جهة الصورة أو على جهة الشرف فلا يمكن أن أكون علتها ؛ وبهذا أعرف أنى لست وحدى فى العالم .

لدى أولاً فكرة عن نفسى بلا نزاع . ثم لدى فكرة عن الله وعن الأشياء الجسمانية وعن الحيوانات وعن الملائكة وعن أشباهى من الناس .

أما أفكارى عن الملائكة وعن الحيوانات وعن غيرى من الناس فيمكن أن تكون قد تكونت بالتشام ما لدى من أفكار عن الأشياء الجسمانية وعن الله ، على حين أنه ربما لا يكون هنالك حيوانات ولا ناس ولا ملائكة .

وأما أفكارى عن الأشياء الجسمانية على وجه عام فإنها إما أن تتكون من أفكارى عن اللون والضوء والصوت والحرارة وما إليها ، وإما أن تتكون من أفكارى عن الامتداد ، والشكل ، والوضع ، والحركة ، والجوهر ، والمدة والعدد .

والطائفة الأولى من الأفكار غامضة غموضاً أكاد معه أن لأميز إذا كانت أفكاراً صحيحة أو غير صحيحة (أى لأدرى أمى تمثل لفكرى شيئاً أم هى مجرد ألفاظ)

ومهما يكن الأمر فليس من الضروري أن أنسبها إلى فاعل
سواء ، لأنها إذا لم تكن تمثل شيئاً ، كانت صادرة من العدم ،
أي ناشئة مما لدى من نقص ؛ وإذا كانت تمثل شيئاً ، فهذا الشيء لما
كان من الضالة بحيث لا أميزه من العدم ، ففي نفسي من الوجود
ما يكفي لكي أكون أنا صاحب هذه الأفكار موجوداً .

أما أفكاري الأخرى عن الأشياء الجسمانية ، فيمكن أن
أكون قد اكتسبت من نفسي فكرتي عن الجوهر وعن المدة
وعن العدد ، مادامت هذه الأشياء جميعاً في نفسي . وأما أفكاري
عن الامتداد وعن الشكل وعن الوضع وعن الحركة ، فصحيح
أن هذه الأشياء ليست في نفسي « على جهة الصورة » (أي أنني
لست من طبيعتها ، أعني أنني لست ممتداً إلخ) ولكن من حيث
إنها محض أحوال من أحوال الجوهر ، ومن حيث إنني جوهر ،
فيمكن أن تكون متضمنة في « على جهة الشرف » (أي أن في
وجوداً أشرف من هذه الأحوال ، وبالتالي كافياً لإحداث فكرة
عنها) . وإذن فلست أجد حتى الآن من أفكاري ما يتطلب
بالضرورة علاقة مختلفة عن نفسي .

فتبقى فكرتي عن الله . واقصد بكلمة « الله » جوهرًا لا متناهيًا

خالدا ثابتا قائما بذاته واسع القدرة . وهذه الصفات قد بلغت من العلو قدرا يجعل من المستحيل ان اكون قد اكتسبت من نفسى الفكرة التى لدى عنها . ولذلك فإن هذه الفكرة لا يمكن أن يكون قد وضعها فى إلا جوهر لامتناه حقا ، وإذن فأنه موجود .

تأييد هذا الدليل . بحث بعض الصعوبات :

١ - يمكن ان يقال لئن لا اتصور اللامتناهى ، تصورا إيجابيا بل أتصوره بسلب المتناهى ، . والجواب أن فكرة اللامتناهى ، فكرة إيجابية جدا ، مادمت أقصد بها جوهرًا يملك جميع الكمالات . ثم إن فكرة المتناهى ، نفسها تفترض وجود فكرة اللامتناهى ، : لأنى ما كان يمكن أن اعرف مثلا أنى متناه وأن شيئًا ينقصنى ، إذا لم يكن لدى فكرة عن موجود لامتناه لا ينقصه شيء . وإذن فليس من الممكن ان نكون قد حصلنا على فكرة اللامتناهى عن طريق سلب المتناهى .

٢ - وكذلك لا يستطيع قائل أن يزعم ان هذه الفكرة ليست فكرة حقيقية تمثل شيئًا واقعيًا ، وانها بالتالى يمكن ان تكون قد

جاءتني من العدم . لأن هذه الفكرة تمثل من الحقيقة أكثر مما تمثله أية فكرة أخرى .

٣ — ثم إن هذه الفكرة واضحة ومتميزة : لأن كل ما هو حق ، وكل ما هو صواب ، وكل كمال يخطر ببال منطو ومتضمن في معنى اللامتناهي هذا . صحيح إنني لا أحيط علما باللامتناهي وأجهل أشياء كثيرة موجودة فيه ، ولكن إذا كنت أعرف من جهة أنه متمتع بجميع الكمالات التي لدى فكرة عنها ، وإذا كنت أفهم من جهة أخرى أن اللامتناهي لا يمكن أن يحيط به تمام الإحاطة بوجود متناه مثل ، فإن لدى عنه فكرة متميزة جدا ، وإن تكن ناقصة جدا .

٤ — وقد يعترض بأنني ربما كنت شيئا أكثر مما يقع في ظني ، ربما كنت مالكا بالقوة لجميع الكمالات التي أنسبها إلى الله ، وربما كانت هذه القوة على اكتساب جميع الكمالات بالتدريج كافية لإحداث افكار عنها .

والجواب أن ذلك غير ممكن لعدة اسباب .

اولا — لو فرضنا ان لدى بالقوة جميع الكمالات ، أي ان في قوة على تحصيل الكمال بالتدريج فهذه القوة لا تقترب ابدا من

الفكرة التي لدى عن الله ، أى عن موجود كامل ليس فيه بالقوة شيء ، بل كل ما فيه بالفعل .

ثانياً — لا يمكن الوصول إلى اللامتناهي بزيادات متعاقبة ، في حين أن كل ما هو متناه يمكن دائماً أن يتلقى زيادة جديدة ، وإذن فافتراض موجود متناه قادر على أن يرتقى بالتدريج إلى اللامتناهي افتراض متناقض .

ثالثاً — الوجود الذهني لفكرة ما لا يتطلب علة بالقوة فحسب ، لأن مثل هذه العلة ليست في الحقيقة شيئاً ، وإنما يتطلب علة بالفعل .

ج — دليل جديد على وجود الله من وجود موجود ناقص يملك فكرة الكامل : أريد الآن أن أبحث إذا كان في مقدوري ، أنا المالك لهذه الفكرة عن الله ، أن أكون موجوداً لو لم يكن هنالك إله . بمن أستفيد حينئذ وجودي ؟ أمن نفسي أم من علة أخرى أقل كلاً من الله .

لو كنت خالق وجودي لكنت منحت نفسي جميع الكمالات التي تنقضي والتي لدى فكرة عنها : لأن خلق هذه الكمالات التي ليست إلا أحوالاً للجوهر أسهل من خلق الجوهر نفسه .

قد يقال دفعا لهذه الحجة ، إني ربما كنت موجودا من قبل على نحو ما أنا موجود الآن . ولكن هذا لا يحل الإشكال : لأنني لا أستطيع أن أبقى في بعض الزمان إلا إذا كنت مخلوقا في كل لحظة من جديد ، فإن الزمان الحاضر لا يعتمد على الزمان السابق . ولهذا احتاج بقاء الجوهر في جميع لحظات استمراره في الوجود إلى نفس المؤثر الذي يكون ضروريا لخلقته بأسره من جديد إذا لم يكن بعد موجودا : لكنني لا أملك القدرة على البقاء أو على منع نفسي الوجود في كل لحظة ، إذ لو كانت لي هذه القدرة لكنت أعرفها قطعا ، لأنه مامن قدرة يمكن أن توجد في ، باعتباري شيئا يفكر ، إلا وأعرفها : وإذن فلست أنا خالق وجودي .

فهل استفدت الوجود من والدي أو من شيء آخر أقل كمالا من الله ؟ — ولكن من حيث إنه يجب أن يكون في العلة من الوجود قدر مافي المعلوم ، فهما تكن علة وجودي ، فيجب أن يكون لديها مثلي الكمال ، ويمكن حينئذ أن نتساءل : هل هذه العلة استفادت وجودها من ذاتها أو من شيء آخر ؛ فإذا كانت استفادته من ذاتها كانت هي الله . لأنها إذا استطاعت أن تمنح نفسها الوجود استطاعت أن تمنح نفسها أيضا الكمال الذي لديها فكرة عنه ، وإذا كانت استفادت وجودها من شيء آخر ، فتسأل من جديد : هل هذا الشيء الآخر

موجود بذاته أو بغيره ، حتى نصل إلى علة تكون هي الله .
فظاهر أننا لا يمكن هنا أن نذهب إلى غير نهاية ، لأننا لسنا بصدد
العلة التي أوجدتني في الماضي بل بصدد العلة التي تبقيني الآن .

اعتراض - قد يقال : ربما أوجدتني علل كثيرة ، ومنحتني
كل واحدة منها فكرة أحد ضروب الكمال التي أنسبها إلى الله ،
بحيث تكون هذه الكمالات موجودة في الواقع ولكن غير
مجتمعة في موجود واحد .

والجواب أن هذا غير ممكن ، لأن لدى فكرة عن وحدة
الكمالات في الله ؛ ولكن العلة التي أعطتني الفكرة عن وحدة
الكمالات هذه كان لابد أن تعطيني في الوقت نفسه الفكرة عن
هذه الكمالات (وإلا كانت فكرة عن وحدة مجردة ليست وحدة
لشيء معين) .

فلم يبق بعد ذلك إلا أن ننظر على أي وجه استفدت هذه الفكرة
عن موجود يملك جميع الكمالات . لم أتلق الفكرة من الحواس :
لأنها لا تعرض لي أبداً على خلاف ما أتوقع . كأفكاري عن الأشياء
الحسية ، ولم أكونها بنفسى ، لأنى لا أستطيع أن أقطع منها

شيئا ولا أن أزيد عليها شيئا . وإذن فهذه الفكرة قد وجدت معي
منذ خلقت كفكرتي عن نفسي : إنها آية الله علي صنعه .

خاتمة - فهناك إذن إله : وهذا الإله لا يمكن أن يكون مضلا،
لأنه كامل .

التأمل الثالث

في الله : وأنه موجود^(١)

١- الآن سأغمض عيني وأصم أذني ، وسأعطل حواسي كلها ،
بل سأححو من فكري صور الأشياء الجسمية
جميعا ، أو على الأقل سأعدها باطلة زائفة ، مادام محوها عسيراً .
وسأبذل جهدي حين أخلو إلى التحدث إلى نفسي وأعكف على
النظر إلى دخليتي ، في أن تزيد على التدريب معرفتي لنفسي
وعشرتي لها .

٢- أنا شيء يفكر ، أي شيء يشك ، ويُثبت وينفي ، ويعرف
القليل من الأشياء ويجهل الكثير منها ، ويحب ويبغض ، ويريد
ولا يريد ، ويتخيل ويحس أيضا . فمع أن هذه الأشياء التي أحسها
وأتخيلها ربما لم تكن في ذاتها وبدوني شيئاً على الإطلاق — كما

(١) أضاف ديكارت « وأنه موجود » إلى العنوان الأصلي : « في الله »
(انظر : مؤلفات ديكارت طبع أ- ت ، م ٣ ص ٢٩٧) .

لاحظت فيما تقدم - فإني واثق مع ذلك أن هذه الأحوال من التفكير التي أسميها أحاسيس وتخيلات ، من حيث إنها أحوال من التفكير فحسب ، هي يقيناً قائمة ومتلاقية في . وأظنت قد أوردت ، في هذا القدر اليسير الذي ذكرت ، كل ما أعرفه حقاً ، أو على الأقل كل ما لاحظت إلى الآن أني كنت أعرفه .

٣ - ولما كان مقصودي الآن أن أوسع مجال معرفتي ، فسأخذ سبيل الحيلة ، وسأنظر بمزيد من العناية ، لأرى إذا كان لا يزال في استطاعتي أن أكتشف في نفسي أشياء أخرى لم أتنبه بعد إليها . أنا واثق أني شيء يفكر ، ولكن ألا أعرف أيضاً ما هو المطلوب لكي أكون على يقين من شيء ؟

لا جرم أنه لا شيء في هذه المعرفة الأولى ، يكفل لي صحتها سوى إدراكي الواضح المتميز لما أقول : ولكن هذا الإدراك ما كان ليكن في الحقيقة لكي تطمئن نفسي على أن ما أقول حق ، لو اتفق أن شيئاً تصورته بمثل هذا الوضوح والتميز قد استبان زيفه وبطلانه . ولهذا يلوح لي أني أستطيع منذ الآن أن أقرر كقاعدة عامة أن الأشياء التي أتصورها ^(١) تصوراً واضحاً جداً ومتميزاً جداً هي صحيحة كلها .

(١) في الأصل اللاتيني : أتصورها (perceipio) وفي الترجمة الفرنسية :

تصورها (nous percevons)

٤ — على أنى كنت قد تلقيت وسلمت من قبل بأشياء كثيرة على أنها يقينية جداً وجليّة جداً ، ثم تبينت من بعد أنها مظنة للشك عارية عن اليقين . فما هى إذن هذه الأشياء ؟ هى الأرض والسماء والنجوم وسائر الأشياء التى أدركتها عن طريق الحواس . ولكن ما الذى أدركته فيها إدراكاً واضحاً ومتميزاً ؟ لا شيء حقاً أكثر من أن الأفكار والخواطر عن هذه الأشياء قد عرضت لذهنى . وما أنا الآن أيضاً بمنكر تلاقى هذه الأفكار فى نفسى . ولكن هنالك أمراً كنت أو كده ، ولما كنت قد ألفت التصديق به ، فقد حسبتنى أدركه إدراكاً واضحاً جداً ، فى حين أنى فى الحقيقة لم أدركه على الإطلاق ، وهو وجود أشياء خارجة عنى ، وهذه الأفكار صادرة عنها ومشابهة لها تمام المشابهة . وفى هذا كنت مخطئاً ، ولو تصادف أن كان حكى صحيحاً ، فليس مرجع صحته إلى أى معرفة جاءت من إدراكى الحسى .

٥ — ولكن حين كنت أنظر فى أشياء بسيطة وسهلة جداً تنصل بالحساب والهندسة ، مثل أن حاصل جمع العددين اثنين وثلاثة هو العدد خمسة . وماشابه ذلك من الأمور ، أما كنت أتصورها تصوراً فيه على الأقل من الوضوح ما يجعلنى أجزم بصحتها ؟

لا جرم أنى إذا كنت قد رأيت بعدئذ أن الشك فى هذه الأمور ممكن ، فما كان لذلك من سبب إلا أنه قد دار بخلقى أن إلهاماً ربما استطاع أن يخلقنى على جبلة أو فطرة تجعلنى أضل حتى فيما يبدو لى أشد الأمور جلاء . ولكن كلما ورد على فكرى هذا الخاطر الذى يدرك من قبل عن إله ذى قدرة عظمى ، وجدتنى مضطراً إلى الإقرار بأن من اليسير عليه - متى شاء - أن يدبر أمرى بحيث أضل حتى فى الأمور التى يخيل لى أن معرفتى بها قد بلغت من البداهة شأنها عظيماً جداً . ومن جهة أخرى متى وجهت انتباهى إلى الأشياء التى أحسب أنى أتصورها تصوراً واضحاً جداً ، اقتنعت بصحتها اقتناعاً يحملنى على أن أقول من تلقاء نفسى : ليعضلى من استطاع ذلك ، فما هو بمستطيع أبداً أن يصيرنى لاشيء ، مادمت واعياً أنى شيء ، ولا أن يجعل مما يصح يوماً أن يقال عنى إننى لم أكن موجوداً قط ، مادام قد صح الآن أنى موجود ، أو أن يجعل حاصل جمع اثنين وثلاثة أكثر أو أقل من خمسة ، أو ما شاكل ذلك من الأشياء التى أرى فى وضوح استحالة وجودها على غير ما أتصورها .

٦- والحق أنى مادامت لا أرى وجهها للظن بأن هناك إلهاماً مضلاً ، بل مادامت لم أنظر بعد فى الوجوه التى تثبت وجود إله أياً

كان ، فسبب الشك الذي لا يعتمد إلا على ذلك الظن سبب واه
جدا وميتافيزيقي ، إذا جاز هذا التعبير . ولكن يلزمني ، لكي
يتسنى لي أن أدراه درما تاما ، أن أنظر في وجود إله . عندما
تسنع الفرصة لذلك ، فإذا وجدت أن هنالك إلهام فلا بد أيضا من
أن أنظر هل من الممكن أن يكون مضلا : فبدون معرفة هاتين
الحقيقتين ، لا أرى سبيلا إلى اليقين من شيء أبدا^(١) ؛ ولكي
يتيسر لي سبيل النظر في هذا ، دون إخلال بنظام التأمل الذي
رسمته لنفسى — وهو أن أنتقل بالتدرج من المعانى التى أجدها
أولا في ذهنى إلى تلك التى قد أكتشفها فيه من بعد — أقول لا بد
هنا من أن أقسم خطرات نفسى أجناسا ، وأن أنظر فى أى من هذه
الاجناس يقع الصواب والخطأ على جهة التحديد .

٧ — من خواطر نفسى ما يكون أشبه بصور للأشياء ، وهذه
وحدما يطابقها اسم « الفكرة » ، على التحديد ؛ مثال ذلك أن أتمثل
إنسانا أو غولا أو السماء أو ملكا أو الله نفسه . ومنها أيضا
ما يكون له صور أخرى ؛ فإنى مثلا حين أريد أو أخاف أو أثبت

(١) يشير ديكارت هنا إلى ما بينه في كتاب « مبادئ الفلسفة » (الباب
الأول، مادة ٦٣) من أن سند اليقين هو وجود الله وكونه صادقاً غير مضل .
(انظر : كتابنا : « ديكارت » الطبعة الخامسة، القاهرة سنة ١٩٦٥) .

أو أنى ، إنما أتصور دائماً شيئاً هو كالحامل لفعل ذهنى ، ولكنى أضيف أيضاً شيئاً آخر بهذا الفعل إلى الفكرة التى لدىّ عن ذلك الشيء ؛ وهذا الضرب من الخواطر بعضه يسمى إرادات أو أهواء وبعضه الآخر يسمى أحكاماً .

٨ - أما الأفكار ، فإننا إذا اعتبرناها فى ذاتها وبقطع النظر عن صلتها بشيء غيرها ، لم يصح لنا أن نقول على جهة التدقيق إنها زائفة : فسواء تصورت عنزاً أو غولاً ، فليس تصورى لأحدهما بأقل صدقاً من تصورى للآخر (١)

ولا خوف كذلك من تطرّق الخطأ إلى الإرادة أو الأهواء : لأنى ربما اشتيت أشياء رديئة ، بل ربما اشتيت أشياء لم توجد قط ، لكن اشتيت إياها أمر صحيح لا خطأ فيه .

وإذن فلم يبق إلا الأحكام وحدها ، ولا بد من أن أكون على حذر شديد من الخطأ فيها ، ولكن أم ضرّوب الخطأ الذى يقع فى الأحكام وأكثرها شيوعاً إنما مصدره أنى أحكم بأن الأفكار التى فى ذهنى مشابهة ومطابقة للأشياء التى هى خارج ذهنى . فلأريب

(١) أى مع أن العنز حيوان له وجود عيانى ، والقول من نسيج الخيال ولا وجود له فى الخارج .

أنى إذا اعتبرت الأفكار أحوالا من أحوال فكرى ، دون أن أحاول ربطها بشيء خارجى ، كادت تنفى الفرص التى تعرضنى فيها للخطأ .

٩- هذه الأفكار يبدو بعضها مفطوراً^(١) ، وبعضها غريباً عنى ومستمد من الخارج^(٢) ، والبعض الآخر وليد صنعى واختراعى^(٣) . فمن حيث أن لى قوة على تصور ما يسمى على

(١) يرى ديكارت أن « الأفكار الفطرية » (idées innées) - هى أحوال ذهنية موجودة فى النفس قبل أى تجربة ، ووجودها يكون « بالقوة » ، فإذا عرضت مناسبة من مناسبات التجربة خرجت إلى الفعل فى الوعى أو الوجدان . ومعنى كونها مفطورة أنها غريزية فى النفس وليست مستفادة من الحواس ، ومرجعها إلى ما فىنا من قوة على الفكر . وتمتاز الأفكار الفطرية بوضوحها وبساطتها وشمولها ، كفكرة الله والنفس والامتداد والزمان وغير ذلك . وأهم حجة يستند ديكارت إليها فى القول بأن بعض أحكامنا فطرية فى النفس ومتقدمة على التجربة هى استحالة حصولها من الحركات الجسمية « الفردية » التى لو كان لها تأثير لما أحدثت إلا أحوالا فردية ، فى حين أن هذه الأحكام شاملة « كلية » .

(٢) هى الأفكار « العارضة » أو « الحادثة » (idées adventices) أى التى يبدو لنا أنها مستمدة من الخارج : كفكرة اللون والصوت والحرارة والرائحة والطعم ؛ وهى أفكار غامضة مبهمه .

(٣) الأفكار « المصطنعة أو المخترعة » (idées factices) هى الأفكار التى تركيبها من الأفكار العارضة ، كصورة حيوان نصفه فرس ونصفه إنسان وما شابه ذلك .

العموم « شيئا ، أو « حقيقة » ، أو « فكريا ، يبدو لي أني لم أستمد هذه القوة إلا من جبلتي وفطرتي الخاصة . ولكنني إذا سمعت الآن ضجة أو رأيت الشمس ، أو أحسست الحرارة ، درجت على ما ألفت من الحكم بأن هذه الأحاسيس إنما تجيء من أشياء معينة موجودة في الخارج ، ويبدو لي أخيراً أن عرائس البحر الفاتنات^(١) والحيل ذوات الأجنحة الطائرة ، وسائر ما شاكلها من تلفيقات الخيال ، إنما هي من صنع نفسي واختراعها . ولكن قد أستطيع أيضاً أن أقنع نفسي بأن هذه الأفكار جميعاً من جنس تلك التي أسميها غريبة عني وآتية من الخارج ، أو أنها جميعاً مفطورة في ، أو أنها جميعاً من صنعى : فالواقع أني لم أهتم بعد بوضوح إلى حقيقة مصدرها .

(١) « عرائس البحر » — باليونانية « سيرينيس » — بنات يعشن في البحر ، كانت لهن قدرة على أن يسحرن بأغانيهن الشجية جميع من يسمعن . وتقول الأساطير اليونانية إن « أوليس » لما اقترب مركبه من الجزيرة التي وقفت عليها عرائس البحر ، بادر بسد آذان أصحابه بالشمع ، وربط نفسه بسارى المركب ، ولبت على ذلك حتى ابتعد عن الشاطئ . خوفاً على نفسه وعلى صحبه من الفتنة لو سمعوا أغاني السيرينيس .

واهم ما ينبغي ان اصنع في هذا المقام ان انظر في الافكار التي تبدو لي آتية من موضوعات خارجة عني ، لأعرف اى الاسباب تحملنى على الاعتقاد بأنها شبيهة بتلك الموضوعات .

١٠ - أول هذه الاسباب أنه يبدو لي أن هذا الأمر قد استفدته من الطبيعة . وثانيها أنى أجد في نفسى أن هذه الافكار لا تعتمد على إرادتى : لأنها كثيراً ما تخطر لي على الرغم منى ، فأننا الآن مثلاً أشعر بالحرارة ، سواء أردت أو لم أرد ، ولهذا أقنع نفسى بأن هذا الشعور بالحرارة أو هذه الفكرة عن الحرارة إنما حدثت في نفسى من شيء مغاير لي ، أى بواسطة حرارة النار التى أجلس على مقربة منها . ولست أرى أقرب إلى المعقول من أن أحكم بأن هذا الشيء الغريب عني ، دون سواء ، يطبع شبيهه في .

١١ - ولا بد لي الآن أن أرى هل في هذه الاسباب الكفاية من القوة والإقناع . إنى حين أقول إن هذا الأمر قد استفدته من الطبيعة إنما أقصد بكلمة « الطبيعة » هذه ميلاً يحملنى على تصديقه ، ولا أقصد « نوراً فطرياً » يدانى على أن هذا حق . وهذان أسلوبان من الكلام مختلفان اختلافاً شديداً : لآتى لا قبل لي مطلقاً بأن أتشكك في شيء مما يرشدنى النور الفطرى إلى أنه حق ، كما أرشدنى من قبل إلى أننى أستطيع أن أستخلص وجودى من شكى : ذلك

أنتى ليس لى من ملكة أو قوة سواء ، تجعلنى أميز الصواب من الخطأ ، وتنبئنى بأن ما يرشدنى ذلك النور إلى أنه صواب ليس فى الحقيقة كذلك ، وتكون عندى فى مثل منزلته من ثقتى . أما الميول التى يخيل لى أيضا أنها فطرية عندى ، فكثيراً ما لاحظت حين كان لابد لى من الاختيار بين الفضائل والريذائل ، أنها كثيراً ما كانت تدفعنى إلى جانب الشر^(١) ، ولهذا لا أرى داعياً إلى إتباعها فى أمر الصواب والخطأ .

أما السبب الآخر ، وهو أن هذه الأفكار مستمدة من الخارج ، مادامت غير معتمدة على إرادتى ، فلا أراه أكثر إقناعاً ؛ فكما أن هذه الميول التى تحدث عنها منذ هنية موجودة فى ، دون أن تكون دائماً موافقة لإرادتى ، كذلك قد يكون فى ملكة ما أو قوة غير معروفة لدى بعد ، تستطيع أن تحدث هذه الأفكار دون معرفة من الأشياء الخارجية . والحق أنه قد لاج لى دائماً حتى الآن أن هذه الأفكار تتكون فى نفسى أثناء النوم بقوة من هذا القبيل

(١) يحسن أن أنبه هنا مرة أخرى إلى أن هذه الترجمة العربية مطابقة للأصل اللاتينى المعتمد ، أما الترجمة الفرنسية التى يحتج بها بعض الأدعياء ففها تحريف ظاهر والتواء بين .

ويدون معونة من الموضوعات الخارجية .

وأقول أخيراً إنى وإن كنت مسلماً بأن الأفكار حادثة من تلك الموضوعات لا أجد ما يستلزم أن تكون مشابهة لها حتماً ، بل على العكس قد لاحظت في أحوال كثيرة أن هناك فرقاً كثيراً بين الموضوع وفكرته : فمثلاً أجد في نفسى فكرتين عن الشمس متباينتين كل التباين ، إحداهما مصدرها الخواص ، ويجب أن تندرج تحت جنس الأفكار التى قلت آنفاً إنها آتية من الخارج ، وهذه الفكرة تظهر لى الشمس فى غاية الصغر ، وأخرى مستمدة من أدلة علم الفلك ، أى من بعض معان مبطوره فى نفسى أو من صنعى أنا على وجهها ، وبها تظهر لى الشمس أكبر من الأرض أضعافاً كثيرة . ومن المحقق أن هاتين الفكرتين عن الشمس لا يمكن أن تكونا معاً مشابھتين للشمس عينها ، والعقل يدلى على أن الفكرة المستمدة من ظاهرها مباشرة هى أبعدها تكون عن مشابهتها .

١٢ — هذا كله يجعلنى أعتقد أن سبيلى حتى هذه الساعة لم يكن سبيل حكم يقينى صدر بعد تأمل . بل كان إندفاعاً أعمى وأهوج ، جعلنى أعتقد بوجود أشياء خارجة عنى ومغايرة لوجودى ، تستعين

بحواسي أو بأي وسيلة أخرى ، لتبعث في أفكارها وصورها ،
وتطبع في نفس أشباهها ونظائرها .

١٣ - ولكن يعرض لي طريق آخر للبحث فيما إذا كان بعض
الأشياء التي توجد لها أفكار في نفس له وجود في الخارج . إذا
أخذت هذه الأفكار من حيث إنها أنحاء من أنحاء التفكير فحسب ،
فإنني لا أرى بينها فرقا ولا تباينا ، وإنما تبدو لي كلها صادرة عني
على نمط واحد . ولكن إذا اعتبرتها صوراً للأشياء بعضها يمثل
شيئاً وبعضها يمثل شيئاً آخر ، فبديهي أنها تكون متباينة جداً ،
ولا ريب أن الأفكار التي تمثل لي جواهر تشتمل على شيء
أكثر وتحوى في ذاتها - إذا صح هذا القول - وجوداً
موضوعياً^(١) أكثر (أي أنها تشارك بالتمثل في مراتب أعلى
للوجود أو الكمال) من تلك التي تمثل لي أحوالاً أو أعراضاً
فحسب . ثم إن الفكرة التي بها أتصور إلهاً ، له العزة والملك ، أزلياً
لامتناهياً ، منزهاً عن التغير ، عالماً بكل شيء ، قادراً على كل شيء ،
خالقاً لجميع الأشياء الخارجة عن ذاته ، أقول إن هذه الفكرة على

(١) «الوجود الموضوعي» (réalité objective) في اصطلاح ديكارت
هو مانسميه اليوم «الوجود الذهني» ، أي الشيء من جهة أنه متصور في الذهن .

التحقيق تملك في ذاتها وجودا موضوعيا أكثر ، مما تملك الأفكار التي تمثل في الجواهر المتناهية .

١٤ — لقد بان لنا الآن بالنور الفطري أنه ينبغي أن يكون في العلة الفاعلة التامة من الوجود قدر ما في معلولها على أقل تقدير : إذ من أين يستمد المعلول وجوده إذا لم يستمد من علته ؟ وكيف يتيسر لتلك العلة أن تمد به إن لم تكن تملكه هي في ذاتها ؟ وينتج عن هذا أمور : أن العدم لا يمكن أن يحدث شيئا . وأيضا أن ما هو أكمل ، أي ما يحتوي في ذاته على قدر أكثر من الوجود ، لا يمكن أن يكون تابعا ولا معتمدا على ما هو أقل منه كمالا . وهذا حق وبديهي ، لا بالقياس إلى المعلولات التي لها ذلك الوجود الذي يسميه الفلاسفة « فعليا » (١) أو « صوريا » ، فحسب ، بل إنه كذلك بالقياس إلى الأفكار التي يكون النظر فيها مقصورا على الوجود الذي يسمونه « موضوعيا » .

(١) « الوجود الفعلي » (réalité actuelle) هو الواقع بالمعنى الدقيق ، يعني الوجود خارج الذهن أو « الوجود في الأعيان » كما يقول المتكلمون المسلمون ، وهو ما يطلق عليه اليوم اسم « الوجود الموضوعي » .

فمثلا الحجر الذي لم يوجد بعد لا يمكن أن يبدأ الآن في الوجود إذا لم يكن أحدثه شيء يملك في ذاته ، إما على جهة الصورة أو على جهة الشرف ، كل ما يدخل في تركيب الحجر (أى أنه ينبغي أن يملك عين الأشياء الموجودة في الحجر أو أشياء أخرى أرفع منها)^(١)

(١) يفرق ديكرت بين الوجود « الموضوعى » (objective) والوجود « الصورى » (formelle) والوجود « الأشرف » (éminente) :

فالوجود الموضوعى عنده هو الوجود كموضوع للفكر وفى الفكر، وبعبارة أخرى هو الوجود الذهني ، وهو كما ترى مغالف لما تفهمه اليوم من لفظ « الموضوعى » (objectif). وفى ذلك يقول ديكرت : « أقصد بالوجود الموضوعى لفكرة ما ، كيان الشيء أو وجوده ممثلا بهذه الفكرة ، من حيث أن هذا الوجود فى الفكرة ... ذلك لأن كل ما نتصوره موجوداً فى موضوعات الأفكار، كل ذلك هو فى الأفكار نفسها على جهة الموضوع أو عن طريق التمثيل » (ديكرت: « الاعتراضات والردود » ضمن « مؤلفات ديكرت » طبع كوزان م ١ ص ٤٤٧).

أما الوجود الصورى أو وجود الشيء « على جهة الصورة » (formellement) فهو وجوده فى ذاته، خارج كل فكرة: ولذلك يصح لديكرت أن يقول إن المكان موجود « على جهة الصورة » فى الأجسام، لأن المكان هو الصفة الجوهرية للمادة، ولكنه موجود « على جهة الموضوع » فى فكر عالم الهندسة .

أما وجود الشيء « على جهة الشرف » (éminemment) فهو عبارة عن امتلاكه كل الواقع أو كل الكمال الذى فى الوجود الصورى وزيادة عليه . وبهذا المعنى يقال إن العالم موجود فى الله « على جهة الشرف » ، لأن كل ما هو فى العالم من وجود يصدر عن الله، ولكن العالم ليس فى الله على جهة الصورة ، لأن العالم ناقص والله كامل . وفيما يلى نص تعريف ديكرت : « يقال على الأشياء إنها =

والحرارة أيضا لا يمكن أن تتولد في شيء كان خالياً منها من قبل إلا بعلة تكون من طراز (من رتبة أو من جنس) هو على الأقل معادل للحرارة في الكمال ، وقس على ذلك سائر الأشياء الأخرى (١).

ولكن يضاف إلى هذا أن فكرة الحرارة أو فكرة الحجر لا يمكن أن تكون في نفسى إذا لم تكن قد وضعتها فيها علة ماتحوى في ذاتها قدراً من الوجود يعادل على الأقل ما أتصوره منه في الحرارة أو الحجر ، فمع أن تلك العلة لا تنقل إلى فكرتى شيئاً من وجودها الفعلى أو الصورى ، فلا ينبغي أن نتوهم من أجل هذا أن وجود تلك العلة أقل بالضرورة ، بل يجب أن نذكر أن كل فكرة لما كانت عملاً من أعمال الذهن ، فطبيعتها

موجودة على جهة الصورة في موضوعات الأفكار حين تكون في تلك الموضوعات من حيث الصورة والطبيعة . ويقال عليها إنها موجودة فيها على جهة الشرف ، حين لا تكون موجودة فيها حقيقة ، بل تكون أشياء أعلى وأكثر تفوقاً وامتيازاً (« الاعتراضات والردود » ضمن « مؤلفات ديكارت » ، طبع كوزان ، م ١ ص ٤٤٨) .

(١) هذا تدليل على ضرورة العلة لكل حادث ، وفيما يلي تدليل على هذه الضرورة بالنسبة لفكرة ما يمكن حدوثه في المستقبل : لا بد من علة تفسر الفكرة نفسها .

لا تتطلب من ذاتها أى وجود صوري سوى الوجود الذى تتلقاه وتستفيد منه الفكر أو من الذهن^(١)، فما هى إلا حال من أحواله ، أى نمط أو نحو من أنحاء التفكير . ولكن لى تحتوى فكرة على وجود موضوعى معين دون غيره ،^(٢) لا بد بلا ريب أن تكتسبه من علة يلتقى فيها على الأقل قدر من الوجود الصوري يعدل ما تحتوى عليه تلك الفكرة من الوجود الموضوعى لأننا إذا افترضنا أن شيئاً يوجد فى فكرة دون أن يوجد فى علاتها، وجب حينئذ أن تكون قد استفادته من العدم . ولكن مهما يكن من نقص فى هذا النمط من الوجود الذى به يكون للشيء على جهة الموضوع (أو بالتمثل) فى الفهم بواسطة فكرته ، فمن المحقق أننا لا نستطيع مع ذلك أن نقول إن ذلك النمط من الوجود ليس شيئاً ، ولا نستطيع من باب أولى أن نقول إن تلك الفكرة مستمدة من العدم .

(١) أى من حيث إن الفكرة فعل ذهنى، فالذهن كاف لتفسيرها ولا حاجة إلى تدخل الموضوع الذى تمثله الفكرة لى .

(٢) أى من حيث إنها تمثل هذا الموضوع دون سواء . وإذن فلا بد أن موضوعاً ما يفسر هذا التعيين ، ولما كان هذا الموضوع موجوداً على جهة الصورة فيكون المطلوب أن تفسر فى التعيين وجوداً موضوعياً فقط .

١٥- ولا ينبغي كذلك أن نتوهم أنه مادام الوجود الذي ألحظه في أفكارى وجوداً موضوعياً فحسب ، فليس من الضروري أن يكون هذا الوجود نفسه على جهة الصورة أو الفعل في علل هذه الأفكار ، بل يكفي أن يوجد أيضاً على جهة الموضوع في تلك العلل: فكما أن هذا النمط من الوجود على جهة الموضوع يخص الأفكار من حيث طبيعتها الذاتية ، كذلك نمط الوجود الصوري يخص علل تلك الأفكار (أى عللها الأولى والرئيسية على الأقل) من حيث طبيعتها الذاتية^(١).

ومع أن من الممكن أن فكرة قد تولد فكرة أخرى ، فإن ذلك لا يمكن أن يمتد إلى غير نهاية ، بل لابد آخر الأمر أن نصل إلى فكرة أولى تكون عللها أشبه بنموذج أو بأصل يتضمن على جهة الصورة أو في الواقع كل الوجود أو الكمال الموجود فقط على جهة الموضوع (أو بالتمثل) في تلك الأفكار . فالنور الفطري يرشدني إلى أن أعرف معرفة بديهية أن الأفكار في نفسى أشبه بلوحات أو صور ، يمكن أن تقصر عن محاكاة كمال

(١) الأفكار — وهي موضوعية بماهيتها — تتطلب في موضوعاتها التي هي موجودات ، وجود ما تمثله هذه الأفكار .

الأشياء التي أخذت عنها . ولكن لا يمكن أبداً أن تحوى شيئاً
أعظم وأكمل منها

١٦- وكلما أعمقت النظر وأطلت الفكر في هذه الأمور تجلت
لي صحتها يميز من الوضوح والتمييز . ولكن ماذا أستخلص
آخر الأمر من هذا كله ؟ أستخلص الأمور التالية :

أنه إذا بلغ الوجود أو الكمال الموضوعى لفكرة من أفكارى
درجة تجعلنى أعرف فى وضوح أن هذا الوجود أو الكمال ليس
فى على جهة الصورة أو على جهة الشرف ، وبالتالي أننى لا أستطيع
أنا نفسى أن أكون علته . لزم عن ذلك ضرورة ألا أكون أنا
وحدى فى العالم ، بل أن يكون هنالك موجود آخر هو علة هذه
الفكرة . أما إذا لم توجد فى نفسى فكرة كهذه ، حينئذ لم يكن
لدى أى دليل كاف لإقناعى بوجود شيء آخر سواى ، فإنى قد
عنيت بالبحث عن هذه الأدلة كلها فما استطعت حتى هذه الساعة
أن أهتدى إلى دليل آخر .

١٧- ولكن من أفكارى - إلى جانب تلك التى تمثلنى لنفسى
وليس يمكن أن يكون فيها هنا أدنى صعوبة - فكرة تمثل لى

إلهاً^(١) ، وأفكاراً أخرى تمثل الأشياء الجسمية والجماد ، وأخرى عن الملائكة ، وأخرى عن الحيوانات ، أخرى تمثل لى أناساً من أشباهى

أما أفكارى التى تمثل أناساً غيرى أو حيوانات أو ملائكة فإننى أتصور بسهولة أنها يمكن أن تتكون من المزج بين الأفكار الأخرى التى تكون لدى عن نفسى وعن الأشياء الجسمية وعن الله ، حتى ولو لم يكن سوى فى العالم من أناس ولا حيوانات ولا ملائكة .

١٨ - وأما الأفكار عن الأشياء الجسمية فليست أتبين فيها شيئاً بلغ من عظمتة وتفوفه بحيث لا أبداً أنا قادراً على أن أحدثه لأنى لو أوغلت فى نظرها والفحص عنها على نحو ما فحصت أمس عن فكرة الشمع ، لوجدت أنه لا يوجد فيها إلا قدر قليل جداً أتصوره فى وضوح وتميز ، أعنى العظم أو الامتداد من حيث الطول أو العرض أو العمق ، والشكل الناتج من نهاية هذا الامتداد ، والوضع الذى تأخذه الأجسام بعضها من بعض على اختلاف أشكالها ، والحركة. أو تغير هذا الوضع ، ويمكن أن يضاف إليها الجوهر

(١) هنا يبسط ديكارت الأدلة على وجود الله التى أوردها فى « للقال فى المنهج » . الدليل الأول : استخلاص وجوده من الفكرة التى تكون لنا عنه .

والمدة والعدد . أما الأشياء الأخرى ، كالصور والألوان والاصوات والروائح والطعوم والحرارة والبرودة والصفات الأخرى التي تقع تحت اللمس ، فتكون في فكرى على جانب كبير من الغموض والإبهام ، بحيث أنى لا أدري إذا كانت صحيحة أو زائفة ، أى أنى أجهل هل الأفكار التي أتصورها عن هذه الصفات تمثل لى أشياء موجودة في الواقع ، أو أنها تمثل لى أموراً وهمية ليس لها في الواقع وجود . فمع أنى قد لاحظت فيما تقدم أن الأحكام وحدها هي التي يمكن أن يقع فيها الزيف الصورى أو الخطأ بمعناه الدقيق^(١) ، إلا أنه يمكن أن يقع في الأفكار ضرب من الخطأ المادى ، وذلك حين تمثل ما ليس بشيء كأنه شيء .

فمثلاً الأفكار التي لدى عن البرودة والحرارة قد بلغ من بعدها عن الوضوح والتميز أنى لا أستطيع بواسطتها أن أقول هل البرودة إنما هي حرمان من الحرارة أو الحرارة هي حرمان من البرودة ، وهل هما صفتان واقعيتان أو هما غير ذلك . ولما كانت الأفكار

(١) هكذا في الأصل اللاتينى ، ولكن في الترجمة الفرنسية التواء ، فنص عبارتها ، *la vraie et fautive fausseté* وترجمتها الحرفية : « الزيف الصحيح والصورى » .

شبيهة بصور (أو نسخ الأشياء) ، فليس يمكن أن توجد فكرة إلا وهي تبدو لنا ممثلة لشيء ما . وإذا صح أن نقول إن البرودة ليست شيئاً سوى انعدام الحرارة كانت تسميتنا للفكرة التي تمثلها لي كأنها شيء واقعي وإيجابي بالفكرة « الزائفة » تسمية غير مجانبة للصواب ؛ وذلك شأن الأفكار الأخرى . ولكن الحق أن نقول إنه ليس من الضروري أن أنسب إليها مبدعاً سوى ، لأنها إذا كانت خاطئة ، أي تمثل أشياء لا وجود لها ، فالنور الفطري يرشدني إلى أنها صادرة من العدم ، أي أنها ليست في إلا لأن طبيعته بنقصها شيء ولأنها ليست تامة الكمال ، وإذا كانت صحيحة ، فما دامت تعرض على قليلاً جداً من الوجود بحيث لا أستطيع أن أميز بين الشيء الممثل واللاوجود ، فلست أرى لم لا أكون أنا مبدعها .

١٩ — أما الأفكار الواضحة المتميزة التي لدى عن الأشياء الجسمية ، فمنها ما يبدو لي أنني استطعت أن أستمدّه من الفكرة التي لدى عن نفسي ، كالأفكار التي لدى عن الجوهر والمدة والعدد وما شابهها ، لأنني حين أفكر أن الحجر جوهر أو شيء قادر من ذاته على الوجود ، وأني أنا أيضاً جوهر ، فمع أنني أتصور جيداً أنني شيء مفكر لا ممتد وأن الحجر شيء ممتد لا مفكر ، وأنه لذلك يوجد فرق كبير بين التصورين ، إلا أنهما يبدو أن متفقين في أن

كليهما يمثل جوهرأ ، وكذلك حين أفكر أنى موجود الآن، وحين أتذكر أيضاً أنى كنت موجوداً فيما مضى، وأنه تسنح لى خواطر (١) كثيرة مختلفة أتبين عددها ، عندئذ أكتسب من ذاتى فكرتين عن المدة والعدد ، وأستطيع فيما بعد أن أنقلهما إلى كل ما أريد من أشياء . أما الصفات الأخرى التى منها تتألف الأفكار عن الأشياء الجسمية - أعنى الامتداد والشكل والوضع والحركة - فالحقيقة أنها ليست فى على جهة الصورة مادمت استلأ شيئاً يفكر ، ولكن بما أنها ليست إلا أحوالاً من أحوال الجوهر ، وبما أنى نفسى جوهر فيبدو أنها يمكن أن تكون منطوية فى على جهة الشرف .

٢٠ - وإذن فلا يبقى إلا فكرة الله وحدها ذوينبغى أن ننظر هل فيها شيء لم يمكن صدوره عنى أنا نفسى .

أقصد بلفظ الله جوهرأ لامتناهياً ، أزلياً ، منزهاً عن التغير ، قائماً بذاته ، محيطاً بكل شيء ، قادراً على كل شيء ، قد خلقنى أنا وجميع الأشياء الموجودة إن صح أن هنالك أشياء موجودة وهذه الصفات الحسنى قد بلغت من

(١) جمع « خاطر » أى هاجس أو سائح ، وهو فى الأصل اللاتينى ، (cogitationes) وفى الترجمة الفرنسية (pensées) .

الجلال والشرف حدا يجعلني كلما أمعنت النظر فيها ، قل ميلى إلى الاعتقاد بأن الفكرة التى لدى عنها يمكن أن أكون أنا وحدى مصدرها . فلا بد إذن أن نستخلص من كل ما قلته من قبل أن الله موجود؛ لأنه وإن كانت فكرة الجوهر موجودة فى نفسى من حيث أنى جوهر ، إلا أن فكرة جوهر لامتناه ما كانت لتوجد لدى أنا الموجود المتناهى إذا لم يكن قد أودعها فى نفسى جوهر لامتناه حقاً .

٢١ - ولا ينبغي أن أتوهم أنى لا أتصور اللامتناهى بفكرة حقيقية بل بمجرد السلب لما هو متناه^(١) ، على نحو ما أفهم السكون والظلية بسلب الحركة والضوء : ذلك أنى على العكس أرى بجلاء أن فى الجوهر اللامتناهى من الوجود الواقع أكثر مما فى الجوهر المتناهى ، وبناء على ذلك أجد على نحو ما أن فكرة اللامتناهى سابقة لدى على فكرة المتناهى . أى أن إدراك الله سابق على إدراك نفسى : إذ أنى لى أن أعرف أنى أشك وأرغب ، أى أن شيئاً ينقصنى ، وأتى لست كاملاً تمام الكمال ، إذا لم يكن لدى أى فكرة عن وجود أكل من وجودى ، عرفت بالقياس إليه ما فى طبيعتى من عيوب ؟

(١) كما يزعم أنصار الفلسفة التجريبية الذين يقولون إن هذه الفكرة مستمدة من أشياء متناهية وإنما زالت عنها حدودها .

٢٢ — ولا يصح أن يقال إن هذه الفكرة عن الله قد تكون زائفة زيفاً مادياً ، وإننى أستطيع تبعاً لذلك أن أستمدّها من العدم أى أنها يمكن أن تكون فىّ لان فىّ عيباً كما قلت فيما سبق ؛ عن فكرتى الحرارة والبرودة وما شابههما ، بل العكس هو الصحيح ؛ فمن حيث إن هذه الفكرة واضحة جداً ومتميزة جداً وتتضمن فى ذاتها من الوجود الموضوعى أكثر من أى فكرة أخرى ، فليس يوجد أصدق أو أحق منها ولا أقل منها تعرضاً لشبهة الزيف والبطلان .

٢٣ — أقول إن هذه الفكرة عن موجود مطلق الكمال لامتناه فكرة صحيحة جداً ؛ فإننا وإن أمكننا أن نتخيل أن مثل هذا الموجود غير موجود فليس يمكن أن نتخيل أن فكرته لا تمثل لى شيئاً حقيقياً ، كما قلت عن فكرة البرودة . ثم هى فكرة واضحة جداً ومتميزة جداً ؛ إذ أن كل ما أتصوره بوضوح وتميز عما هو حقيقى وصحيح ويتضمن فى ذاته كمالاً ، إنما يدخل بتمامه فى هذه الفكرة . ولا جرم أن هذا حق ؛ حتى مع افتراض أنى لا أحيط باللامتناهى ، وأن فكرة الله تنطوى على كثرة لا تحصى من الأفكار لا أستطيع أن أحيط بها . بل قد لا يتيسر لى بلوغها بالفكر أبداً ؛ فإن من شأن اللامتناهى أن يعجز للمتناهى عن الإحاطة به . ويكفى

أن أفهم ذلك جيداً ، وأن أحكم بأن جميع الأشياء التي أتصورها بوضوح وأعرف أن فيها شيئاً من الكمال ، وربما أيضاً صفات أخرى كثيرة أجهلها ، هي في الله على جهة الصورة أو على جهة الشرف - يكفي هذا لكي تكون الفكرة التي لدى عن الله أصح ما بذهني من أفكار وأكثرها وضوحاً وتميزاً (١).

٢٤ - ولكن ربما كنت أنا شيئاً أكثر مما يخيل لي، وربما كانت كل صفات الكمال التي أنسبها إلى ذات الله موجودة في بالقوة على وجه ما ، وإن لم تتحقق بعد ولم تخرج إلى حيز الفعل . فالحق أني تبينت من قبل أن معرفتي تتدرج في الزيادة والتكامل، ولست أرى شيئاً يحول دون ازديادها على التدريج إلى غير نهاية ، ولا سبباً يمنع ، متى بلغت هذا القدر من الزيادة والتكامل ، أن اكتسب بواسطتها جميع الكمالات الأخرى التي لذات الله ؛ ولست أرى أخيراً لم تكون قدرتي على اكتساب هذه الكمالات - إذا كانت هذه القدرة موجودة في حقاً - غير كافية لاستحداث أفكار عنها (أي عن هذه الكمالات) . غير أني متى دقت النظر في الأمر

(١) انظر . « مؤلفات ديكارت » ، « اعتراضات وردود » ، طبع كوزان م ١ ص ٣٨٦ .

تبينت أن ذلك لا يمكن أن يكون لأسباب عدة : أولاً لأنه وإن صح أن معرفتي ترقى كل يوم في مراتب الكمال ، وأن في طبيعتي أشياء كثيرة بالقوة ولم تتحقق فيها بعد بالفعل ، فجميع هذه الميزات لا تمت بسبب ولا تقترب إطلاقاً من الفكرة التي لدى عن الله ، الذي ليس شيء فيه بالقوة فحسب بل كل شيء فيه بالفعل ، بل ليس مما يدل على نقص معرفتي دلالة يقينية جداً ولا يتطرق إليها الخطأ أنها تنمو وتزداد بالتدريج ؟ أضف إلى هذا أنه مهما يكن من ازدياد معرفتي فإنني لا أنفك عن الاعتقاد بأنها لا يمكن أن تكون لامتناهية بالفعل لأنها لن تبلغ قط درجة عالية من الكمال تحول دون اكتساب المزيد من النمو ، ولكنني أتصور الله لامتناهياً بالفعل ، بحيث يمتنع إضافة شيء إلى كماله المطلق . وأخيراً أدرك جيداً أن الوجود الموضوعي^(١) لفكرة ما لا يمكن أن يحدث عن كائن هو موجود بالقوة فحسب — فهذا على التحقيق ليس بشيء — بل عن موجود صوري أو فعلي^(٢) .

٢٥ — ومن المحقق أنني لا أرى في كل ما قلته الآن شيئاً ليس

(١) أي الوجود الذهني كما فسرناه فيما تقدم ص ١٤٤ — ١٤٥ .

(٢) سبق بيانه في ص ١٤٤ — ١٤٥ .

من الميسور جداً على من يريدون أن يمعنوا النظر فيه أن يعرفوه
بالنور الفطري . ولكنني متى أرخيت عنان انتباهي ووجدت ذهني
وكانما ألقت عليه صور الأشياء الحسية غشاوة ، عندئذ لم يسهل
عليّ تذكر السبب الذي يقتضي أن تكون الفكرة التي لدى عن
وجود أكمل من وجودي قد وضعها فيّ موجود هو أكمل مني في
الواقع . لذلك أريد هنا أن أتجاوز عن هذا الأمر لأنظر هل في
استطاعتي ، أنا المالك لهذه الفكرة عن الله ، أن أكون موجوداً
إذا لم يكن هنالك إله (١) .

٢٦ — وإنني أتساءل إذن من استفدت وجودي ؟ قد أكون
استفدته من نفسي أو من أبوي أو من علل أخرى أقل من الله كمالاً
فليس يمكن أن نتصور شيئاً أكمل منه بل ولا كفؤاً له .

لكنني لو كنت مستقلاً عن كل شيء سواي ، وكنت أنا نفسي
خالق وجودي ، لما كنت أشك في شيء أو أشتهي شيئاً ، ولما
كنت بالإجمال مفتقراً إلى أي كمال ، لأنني كنت أمنح نفسي كل كمال
يخطر ببال ، وأكون حينئذ إلهاً .

(١) هذا هو الدليل الثاني من تقصى وإن تكن فكرة الله موجودة

في نفسي .

ولا ينبغي أن يقع في وهمي أن الأشياء التي تنقضي ربما تكون أصعب منالاً مما أنا مالك الآن ، بل على العكس ، من البين جداً أن خروجي من العدم ، أنا الشيء أو الجوهر المفكر ، كان أصعب تحقّقاً من اكتسابي علوماً ومعارف عن أمور كثيرة أجهلها ، وما هي إلا أعراض لذلك الجوهر المفكر . ولا ريب أنني لو كنت منحت نفسي هذا المزيد من الكمال الذي أتحدث عنه الآن — أي لو كنت أنا نفسي خالق وجودي — لما كنت على الأقل أضن على نفسي بشيء من الأشياء التي هي أيسر منالاً (ككثير من فروع المعرفة التي أجد طبيعتي محرومة منها ، بل لما كنت أضن على نفسي بصفة من الصفات المنطوية في الفكرة التي تقوم في ذهني عن الله ، لأنه ليس منها ما يبدو لي أصعب خلقاً أو اكتساباً^(١) ؛ ولو أن صفة منها كانت أصعب اكتساباً لكانت بلا ريب تبدو لي كذلك ، على فرض أنني أنا نفسي كنت مصدر الأشياء الأخرى التي أملكها ، لأنني حينئذ كنت أتبين في هذا ما يحدث من قدرتي .

٢٧ — على أنه لو جاز لي أن أفترض أنني ربما كنت موجوداً دائماً كما أنا موجود الآن ، فلن أتخاشى بذلك قوة هذا الاستدلال ، ويتعتم على أن أعرف ضرورة كون الله خالق وجودي : لأن زمان

(١) انظر : « حديث مع بورمان » — طبع أ—ت، م • ص ١٥٤ .

حياتي كله يمكن أن ينقسم أجزاء لانهاية لها ، كل واحد منها لا يعتمد
 بأى حال على الأجزاء الأخرى ؛ ويترتب على ذلك كله أنه لا يلزم
 من أنى كنت موجوداً في الزمان الماضى القريب أن أكون موجوداً
 الآن ، ما لم توجد في هذه اللحظة علة توجدنى أو « تخلقنى مرة ثانية »
 إن صح هذا القول ، أى تحفظ على وجودى ^(١) والواقع أن من
 الأمور الواضحة البينة للغاية عند كل من يعنون النظر في طبيعة
 الزمان ، أن حفظ جوهر ما ، في كل لحظة من لحظات مدته ،
 يحتاج إلى عين القدرة وإلى عين الفعل اللازمين لإحداثه أو لحلقه
 من جديد إذا لم يكن بعد موجوداً : فإن النور الفطرى يدلنا بوضوح
 على أن الحفظ والخلق لا يختلفان إلا من حيث طريقتنا في التفكير
 لا في واقع الأمور . وإذن فكل ما يطلب هنا أن أسائل نفسى وأن
 أروى فكرى لأرى هل فى " قوة أو ملكة ما ، بواسطتها أستطيع
 أنا الموجود الآن أن أجعل نفسى موجوداً كذلك في اللحظة التالية
 فمن حيث إنى لست إلا شيئاً يفكر ، أو على الأقل من حيث إن
 ما أنا الآن بسبيله إنما هو هذا الجزء من نفسى ، لو أن مثل هذه
 القوة ^(٢) كانت قائمة في نفسى للزم بلا شك أن يخطر هذا الأمر ببالى

(١) فكره حفظ الوجود معتبرة خلقاً مستمراً .

(٢) أى القدرة على البقاء أو على منح نفسى الوجود في كل لحظة من
 لحظات الزمان .

وأن تقع معرفته في وجداني^(١) ولكني لا أشعر في نفسي بأي قوة من هذا القبيل ، فيتضح من هذا أنني معتمد في وجودي على موجود مختلف عني .

٢٨ — ولكن لعل ذلك الموجود الذي عليه اعتيادي ليس هو الله، ولعل الآن قد استفدت وجودي من أبوي أو من علل أخرى أقل كمالاً من الله .

هيات أن يكون ذلك ، فقد سبق أن قلت إن من الأمور البديهية جداً أنه لا بد على الأقل أن يكون في العلة من الحقيقة قدر ما في معلولها . وإذا صح هذا فمن حيث إنني شيء يفكر وفي نفسي فكرة عن الله ، كائنة ما كانت علة وجودي ، فلا بد من التسليم بأن هذه العلة هي أيضاً شيء يفكر ؛ وأنها مالكة لفكرة جميع الكمالات التي أنسبها إلى الله . ثم يصح أن نبحث من جديد عن أصل هذه العلة ووجودها، وهل هما من ذاتها أو من علة أخرى ؛ لأنه لو كان وجودها من ذاتها للزم عما قدمت أن تكون هذه العلة

(١) لأنه لو كانت لي هذه القوة لكنت أعرفها قطعاً ، لأنه لو كانت هذه القدرة في نفسي دون علم مني ، لما كنت جزءاً من هذه الذات الواعية لذاتها والتي كنا بسبيلها حتى الآن ، ولكانت القدرة بالقياس إلى الذات شيئاً غريباً عنها .

هي الله ، لأنها لما كانت مالمكة لصفة الوجود من ذاتها فلا بد أن يكون لها كذلك القدرة على تملك بالفعل كل كمال تخطر لها فكرته وبعبارة أخرى لا بد أن تملك جميع صفات الكمال التي أتصورها في الله ، أما إذا كان وجودها عن علة أخرى غير ذاتها فلنا أن نتساءل من جديد والسبب عينه عن هذه العلة الثانية : هل وجودها من ذاتها أو من غيرها ، وتدرج حتى نصل أخيراً إلى علة قصوى ستكون هي الله . وجلي جداً أنه لا يصح في هذا المقام أن نذهب في تدرج العلل إلى غير نهاية ، فإننا لسنا هنا بصدد العلة التي أوجدتني من قبل بل بصدد العلة التي تحفظ علي وجودي الآن (١) .

٢٩ — ولا يسوغ لنا كذلك أن نترجم عللاً كثيرة تعاونت على إيجادي ، وأنني تلقيت من إحداها فكرتي عن إحدى صفات الكمال التي أنسبها إلى الله وتلقيت من الأخرى فكرتي عن كمال آخر ، بمعنى أن جميع هذه الكمالات توجد حقيقة في جهة ما في الكون ولكنها لا توجد ملتزمة في موجود واحد هو الله . فالامر على العكس من هذا ، إذ أن ما لصفات الله كلها من الوحدة أو البساطة أو امتناع المفارقة هي أحد الكمالات العظمى التي أتصورها موجودة فيه ، ومن المحقق

(١) تدرج العلل إلى غير نهاية مقبول في المعلومات التي يقع تناسلها في الزمان ، ولكنه لا يمكن في سلسلة آنية تحمل اللامتناهي متحققاً بالفعل .

أن فكرة هذه الوحدة التي لجميع كمالات الله . يستحيل أن تكون قد أودعتها في ذهني علة لم أتلق منها أيضاً أفكارى عن جميع الكمالات الأخرى ، فما من قوة تمكّنى أن أحيط بها كلها في وحدة ملتزمة لا تنفصل ، دون أن تعطينى في الوقت نفسه معرفة بما هيتهما وبوجودها على نحو معين .

٣٠ — وأقول أخيراً إنه فيما يتصل بأبوى اللذين يبدو لى قد ولدت منهما ، مع أن كل ما اعتقدته عنهما حق ، فإنه لا يلزم عن ذلك أنهما العلة في حفظ وجودى بل ولا في خلقى أو إيجادى باعتبارى شيئاً مفكراً ، إذ لا علاقة بين الفعل الجسماني الذي اعتدت أن أعتقد أنهما قد أعقباني به وبين إيجاد جوهر كهذا وقصارى ما سأم به والدائى في ميلادى أنهما وضعاً بعض الاستعدادات في تلك المادة التي حكمتُ حتى الآن بأنى محصور فيها ، أنا أعنى ذهنى الذي آخذ الآن وحده على أنه هو نفسى . وإذن فليس يوجد بشأنهما أى صعوبة ، ولكن لا بد من أن نستلخص من كونى موجوداً ومن كونى مالمالكاً لفكرة موجود مطلق الكمال أى لفكرة الله ، أن وجود الله قد تم إثباته بدليل هو غاية في البدهة والوضوح .

٣١ — بقى على أن أنظر على أى وجه اكتسبتُ هذه الفكرة

عن الله : لأنني لم أستمدّها من الحواس ، ولم تعرض لي أبداً على غير ما أتوقع ، كما هو المألوف في أفكار الأشياء المحسوسة عندما تعرض هذه الأشياء أو تظهر أمام الأعضاء الخارجية للحواس ، ثم إنها ليست كذلك من اختراع ذهني أو صنع وهمي ، لأنه ليس في مقدوري أن أنقص منها أو أزيد عليها شيئاً : وإذن فلا يبقى ما يقال بعد ذلك إلا أن هذه الفكرة ولدت ووجدت معي منذ خلقت كما ولدت الفكرة التي لدى عن نفسي .

والحق أنه لا ينبغي أن نعجب من أن الله حين خلقني غرس في هذه الفكرة لكي تكون علامة للصانع مطبوعة على صنعيته . وليس من الضروري كذلك أن تكون هذه العلامة شيئاً مختلفاً عن هذه الصنعة نفسها . ولكن مجرد اعتبار أن الله خلقني يرجح عندي الاعتقاد بأنه قد جعلني من بعض الوجوه على صورته وعلى مثاله ، وأنني أتصور هذه المشابهة المنضمنة لفكرة الله بين الملكة التي أتصور بها نفسي ، أي أنني حين أجعل نفسي موضوع تفكيري ، لا أتبين قط أنني شيء ناقص ، غير تام ، ومعتمد على غيري ، ودائم النزوع والاشتياق إلى شيء أحسن وأعظم مني ، بل أعرف أيضاً في الوقت نفسه أن الذي اعتمد عليه يملك في ذاته كل هذه الأشياء العظيمة التي اشتاق إليها والتي أجد في نفسي أفكاراً عنها ، وأنه

يملكها لا على نحو غير معين أو بالقوة فحسب ، بل يتمتع بها في الواقع وبالفعل وإلى غير نهاية ، ومن ثم أعرف أنه هو الله (١) .

٣٢ — وكل قوة التدليل الذي استخدمته هنا لإثبات وجود الله تقوم على التسليم بأن طبيعتي لا يمكن أن تكون ماهي ، ويكون في نفسي فكرة إله ، مالم يكن الله موجودا حقا — أقصد هذا الإله عينه الذي فكرته موجودة في ذهني ، أي الموجود الحائز لجميع هذه الكمالات السنية التي قد تخطر لأذهاننا عنها فكرة ضئيلة ولكن دون أن تستطيع الإحاطة بها ، هذا الإله المنزه عن كل غيب المبرأ من شوائب النقض . ويتبين من هذا بيانا كافيا أنه تعالى لا يمكن أن يكون مخادعا ، لأن النور الفطري يرشدنا إلى أن المخادعة إنما تصدر بالضرورة عن نقص أو عيب (٢) .

٣٣ — ولكن قبل أن أفحص عن هذا بمزيد من العناية ، وقبل أن أنتقل إلى النظر في الحقائق الأخرى التي يمكن التقاطها منه يدولي من الملائم جدا في هذا المقام أن أقف هنيئة وجيزة لكي أعاين هذا الإله ذا الكمال المطلق ، ولكي أنعم النظر في صفاته .

(١) هنا يصب ديكارت هدفه الذي كان يرى إليه منذ بداية هذا التأمل .

(٢) في هذه الخلاصة تحرير للحجة كلها .

البديعة ، ولكي أتأمل بهاء نوره الذي لا مثيل له ، ولكي أتعشقه وأتعبده ، على الأقل بقدر ما في وسعي وما تسمح به قوة ذهني الذي كأنما يرتد من هذا التطلع مبهورا . فكما أن الإيمان يعلينا ان الغبطة العظمى في الحياة الأخرى إنما تنال بهذه المعايينة للجلالة الإلهية ، كذلك تعلينا التجربة ولا تزال بأن تأملا كهذا ، وإن يكن بعيدا كل البعد عن السكال ، يتيح لنا أن نظفر من الرضا بأ كبر قسط نستطيع أن نتم به في هذه الحياة .

التأمل الرابع

في الصواب والخطأ

تقديم

(للمترجم)

يحلو لديكارت في بداية هذا التأمل أن يذكرنا بأن المبدأ الأساسي في فلسفته والذي حاول أن يثبته في تأملاته السابقة ، هو التمييز بين ماهو « جسماني » وماهو « روحاني » ، بين ماهو ذهني أو متعلق بحض : وماهو مادي أو محسوس . فتم للفياسوف أن يقيم « المتعلق المحض » أخذ يحاول أن يفسر إمكان وقوع الذهن في الخطأ : ولهذا ينبغي الفحص عن العلاقات بين الله المعصوم من الخطأ ، والإنسان غير المعصوم ، أعني بين اللامتناهي والمتناهي ، بين السكامل والناقص ، وبين من لا يخطئ . ولا يآثم ، ومن يخطئ . ويآثم . وخلق بالذكر هنا أن نلاحظ أن هذا التأمل يعرض علينا شيئاً من مذهب الأخلاق عند ديكارت ، حين ينظر في مشكلة الشر والأصل في وقوعه ، وهو نقص المخلوق وتعرضه للخطيئة ، وسبيل الإنسان إلى أن يرقى إلى معرفة الحق والخير .

الله صادق وليس هو علة لخطئي : فما منشأ خطئي ؟ :

أعلم أني موجود ، ويبدو لي منذ الآن أني اكتشفت طريقاً
يمكن أن يوصلني إلى معرفة جميع الأشياء الأخرى .

إذا كان الله موجوداً فمحال أن يضلني : لأنه إذا كانت
« المقدرة ، على الإضلال آية من آيات البراعة والقوة ، فإن
« إرادة ، الإضلال تدل على الضعف أو الخبط . ويترتب على
هذا أن مامنني الله من ملكة الحكم على الأمور يجب أن يكون
من شأنها ألا أخطئ أبداً إذا استعملتها كما ينبغي . لكنني أعرف
بالتجربة أني عرضة للخطأ ، فما علة ذلك الخطأ ؟

الخطأ سلب ، وهو ناشئ من النقص الذي في :

لكأنني وسط بين الله والغدم : من حيث أن خالقي هو الموجود
الأعلى فلا شيء يقع في يمكن أن يسوقني إلى الخطأ . ولكن إذا
نظرت إلى نفسي باعتبار أني مشارك في اللاوجود ، أي باعتبار
أنه ينقصني أشياء كثيرة ، وجدتني عرضة لعيوب لا تحصى ، وهذا
علة الخطأ فيما يبدو : فليس الخطأ شيئاً واقعياً إيجابياً معتمداً على
الله ، بل هو « سلب » وعيب . من أجل هذا لم يكن غلطى محتاجاً

إلى ملكة يمنحني الله إياها لهذا الغرض خاصة ؛ ولكن قد أقع في الغلط بسبب أن ذهني ليس ذهنًا لامتناهياً .

الخطأ حرمان وله علة إيجابية . فما هي ؟

لكن هذا التفسير غير مقنع : ذلك أن الخطأ ليس سلباً بحتاً بل هو « حرمان » أى نقص إيجابى ، وليس هو نقصاناً في المعرفة وإنما هو عيب في الحكم . وهو من أجل ذلك يتطلب علة إيجابية غير العدم . أفيلزم إذن أن نعتقد أن الله قد وضع في ملكة محدودة جداً وفاسدة فساداً إيجابياً ومعيبة عيباً ذاتياً ؟

يحمل بنا قبل أن نحاول حل هذا الإشكال أن ننظر في أمرين :

أولاً — أتى شيء ضئيل جداً بالقياس إلى اللامتناهى ، فينبغى ألا أدهش لعجزى عن أن أفهم لم يفعل الله ما يفعله : فإن غاياته تعالى لا يستطيع أن يكشف عنها ذهن محدود كذهنى .

ثانياً — حين نبحث هل مخلوقات الله كاملة . ينبغى ألا ننظر في كل مخلوق على حدة ، بل يجب النظر إلى مخلوقاته في جملة ما يقدر ما في الإمكان : فإن شيئاً قد يبدو ناقصاً جداً إذا أخذ على

حدة ، لكنه قد يكون كاملاً جداً باعتباره جزءاً من هذا الكون كله . وأعود الآن إلى المسألة الأصلية : ما منشأ مانع فيه من خطأ ؟

ينشأ الخطأ من أن الإرادة أوسع نطاقاً من الذهن :

إذا تدبرت هذا الأمر ؛ وجدت أن الخطأ يأتي من اشتراك ملكيتين : الذهن والإرادة ؛ لا من نقص في واحدة منهما . فليس مصدر الخطأ هو الذهن وحده ؛ لأنني بالذهن لا أثبت ولا أنفي وإنما أتصور أفكاراً عن الأشياء أستطيع أن أثبتها أو أن أنفيها ، وليس في هذه الأفكار الخالصة خطأ أبداً . صحيح أنه ينقص ذهني أفكار عن أشياء لا تخصني ؛ لكن هذا النقصان إنما هو سلب بحث ، يأتي من أنني مشارك في العدم ، وليس حرماناً ولا نقصاً ذاتياً بنسب إلى الله وحده . ولا يصدر الخطأ كذلك عن إرادتي وحدها . لأن الإرادة لا متناهية وكاملة في نوعها ؛ ولا أتصور إرادة أوسع من إرادتي . صحيح أن في الله ، زيادة على حرية الإرادة ، علماً وقدرة أعلى من علمي وقدرتي ، لكن الحرية نفسها أي القدرة على إرادة شيء أو عدم إرادته ، ليست في الله أكبر اتساعاً مما هي في . فليس الذهن في ذاته ، ولا الإرادة في ذاتها علة

لما أقع فيه من خطأ . فما منشأ الخطأ إذن ؟ إنما ينشأ من أن الإرادة لما كانت أوسع من الذهن نطاقاً فإني لا أستطيع أن أحبسها في حدوده . بل أبسطها أيضاً على الأشياء التي لا أحيط بها :

وإذن فالحرمان الذي يكون في الخطأ إنما ينتج من استعمالنا لحريرتنا استعمالاً سيئاً . والمسئولية في ذلك لا تقع على طبيعتنا ولا تقع بالتالي على الله ، بل تقع على أفعالنا وتصرفاتنا . وإذن فليس لي أن أشكو من أن ذهني ليس أكثر اتساعاً وإحاطة بما هو لأن كل ذهن متناه يجب أن يحمل أشياء كثيرة ، وأن كل ذهن مخلوق يجب أن يكون متناهياً . وليس لي أن أشكو كذلك من أن إرادتي أوسع من ذهني : لأن الإرادة لما كانت شيئاً واحداً لا ينقسم فقد لزم لطبيعتها أننا لا نستطيع أن نقتطع منها شيئاً دون أن نقضى عليها . فأنا إذن المسئول وحدي عن الحرمان الذي في الخطأ .

اعتراض : كان من الممكن ، مع بقائي حراً وذا معرفة محدودة ،

أن أكون محمياً من الخطأ :

ولكن ألم يكن في مقدور الله أن يخلقني بحيث لا أخطئ أبداً مع بقائي حراً وذا معرفة محدودة ؟ كان يكفي أن يمنحني معرفة

واضحة . لا أقول بكل شيء ، بل بالأشياء التي يلزمني أن أصدر عليها حكماً ، أو أن يثبت في ذاكرتي العزم على ألا أحكم أبداً على شيء دون أن أتصوره تصوراً واضحاً متميزاً . وإذن فيبدو لي أن الله هو على وجه ماعلة خطئي .

الجواب : أجل ، لو كنت وحدي في العالم كنت أكون أكمل مما أنا لو كان الله خلقتني معصوماً من الخطأ . لكن العالم إذا كانت بعض أجزائه غير خالية من النقص وكانت الأجزاء الأخرى خالية منه يكون أعظم كمالاً مما لو كانت جميع أجزائه متشابهة .

ولا يصح لي أن أشكو من أن الله لم يضعني في مرتبة أكمل الأشياء بل خلقت بي أن أحمده على الأقل ، لأنه جعل في مقدوري وسيلة أخرى لتجنب الخطأ ، وهي القدرة على التوقف عن الحكم على الأشياء التي لا أعرفها في وضوح .

النتيجة :

كل معرفة واضحة ومتميزة هي شيء ما ، فلا يمكن أن تجيء من العدم . إنها الله خالقها ، وإذن فهي صحيحة : ولذلك يجب على

في المستقبل أن أوجه كل انتباهي للفصل بين الأشياء التي لا أتصورها
إلا في غموض وإبهام وبين الأشياء التي أتصورها تصورا كاملا ،
وأن أعقد العزم على ألا أطلق حكما أبدا إلا على ما كان تصويره تام
الوضوح : وتلك وسيلة في أن أتحرر من الخطأ على الدوام ،
وفي أن أصل في الوقت نفسه إلى الحق .

التأمل الرابع

في الصواب والخطأ

١ - رُضيتُ نفسي في الأيام التي مضت على أن أخلص ذهني من الوقوع تحت سيطرة الحواس ، فلاحظت بقدر عظيم من الدقة أن مانع له على وجه اليقين عن الأشياء الجسمانية قليل جداً ، وأن معلوماتنا عن النفس الإنسانية تزيد عليه كثيراً ، أما مانع له عن الله نفسه فأكثر من ذلك كله . لهذا لا أجد الآن صعوبة في تحويل فكري عن النظر في الأشياء المحسوسة أو المتخيلة لأوجهه إلى الأشياء المعقولة الصرفة التي تخلصت من شوائب المادة جميعاً .

٢ - ولا ريب أن الفكرة التي لدى عن النفس الإنسانية باعتبارها شيئاً مفكراً لا تمتدأ طويلاً وعرضاً وعمقاً ، وباعتبارها شيئاً لا يمتُ بسبب إلى ما هو من صفات الجسم — هذه الفكرة هي ، دون أي وجه للمقارنة ، أشد تميزاً من الفكرة التي لدى عن من أي شيء جسدي ، وحين اعتبر نفسي في حال الشك ، أي حين

أعتبر أنى شيء ناقص ومعتمد على غيره ، تعرض لذهنى ، بقدر عظيم من التمييز والوضوح ، فكرة عن موجود كامل ومستقل عن غيره ، أى فكرة عن الله . ووجود هذه الفكرة فى نفسى ، أو كونى أنا — صاحب هذه الفكرة — موجوداً . هذا وحده يجعلنى أستخلص الدليل على وجود الله ، والدليل على أن وجودى معتمد عليه كل الاعتماد فى جميع لحظات حياتى . ويباغ استدلالى درجة من البدهة تجعلنى أعتقد أن النفس الإنسانية لاتستطيع أن تعرف بدهة ويقين أكثر مما تعرف وجود الله . ويخيل لى الآن أنى اهتديت إلى طريق يصل بنا من تأمل الإله الحق — الذى انطوت فيه كنوز العلم والحكمة جميعاً — إلى معرفة الأشياء الأخرى فى الكون (١).

٣ ذلك أنى اتبين أولاً أن من المحال أن يضلنى الله ، إذ أن فى الخداع أو الغش نقصاً . ولئن يكن يبدو أن استطاعة الخداعة من علام البراعة والقوة ، فلا جرم أن تعدد الخداعة دليل على الضعف أو على الخبث ، وهما امران لايمكن أن يوجد فى الله .

(١) قد جعل ديكارت من الدليل على وجود الله الخطوة الأولى لعلم الطبيعة ، وجعل من الكوجيتو « أساساً راسخاً لفلسفة بأسرها » كما قال بسكال . انظر كتابنا : « ديكارت » القاهرة الطبعة الخامسة سنة ١٩٦٥ .

٤ — ثم إنى أعرف بنخبرتني الشخصية أنى حائز للملكة ما ،
من شأنها أن تحكم أو أن تميز الحق من الباطل . ولا شك أن الله
وهبني إياها كما وهبني سائر ما في نفسي وما أملك من أشياء ، ولما
كان من المحال أن يشاء الله أن يضلني ، فلاريب أنه لم يهبني ملكة
يكون من شأنها أن تقودني إلى الزلل ، متى كنت أستعملها
كما ينبغي .

٥ — ما كان ليبقى في هذا الأمر شك لولا أنه يترتب على هذا
فيما يبدو أنى لا يمكن إذن أن أتخدع أبداً : لأنه إذا كان كل ما في
نفسى آتياً من الله ، وإذا لم يكن الله قد وضع في ملكه من شأنها
أن توقعنى في الضلال ، فيلوح أنى لا يمكن أن أقع في هذا الخطأ
أبداً . والحقيقة أنى حين أنظر إلى نفسى على أنها من عند الله ،
وحين أولى وجهى نحوه سبحانه ، لا أجِد في نفسى أى علة للخطأ
أو الزلل .

ولكنى إذا عدت إلى نفسى ، فسرعان ما أتبين أنى مع ذلك
عرضة للخطأ لا يحصى فإذا التمس علة ذلك الخطأ تبينت أن ذهنى
تعرض له فكرتان . فكرة واقعية وإيجابية عن الله ، أى عن
موجودة مطلق الكمال ، وفكرة سلبية عن العدم . إن أصبح هذا
التعبير ، أى عن شئ يعيد كل البعد عن الكمال ، وتبينت كذلك

أنى وسط بين الله والعدم^(١) ، أى أنى فى منزلة بين الوجود والمطلق واللاوجود ، بمعنى انه لا يوجد فى شىء يودى بى إلى الغلط ، مادام الموجود الأعلى هو خالقى . ولكن من جهة أخرى إذا اعتبرت أن لى نصيباً من العدم أو اللاوجود ، أى من حيث لى لست أنا نفسى الموجود الأعلى وأنه ينقصنى أشياء كثيرة ، أجد نفسى عرضة لنقص لا تحصى ؛ فلا محل للعجب بعد ذلك من وقوعى فى الخطأ .

٦ - ولهذا عرفت أن الخطأ ، من حيث هو خطأ ، ليس شيئاً واقعياً مرده إلى الله ، وإنما هو نقص فحسب ؛ فإذا أخطأت لم أكن بحاجة إلى ملكة من عند الله لهذا الغرض خاصة^(٢) ، وإنما مرجع خطئى هذا إلى أن ما منحنى الله من قوة على تمييز الصواب من الخطأ هى عندى قوة متناهية محدودة .

٧ - غير أن هذا لا يرضينى أيضاً كل الرضا : لأن الخطأ

(١) لأنى مالك لبعض الصفات وتنقصنى صفات أخرى: فنى وجود ولا وجود .

(٢) لأن الخطأ لما كان مجرد نقص فى المعرفة ، فليس يحتاج إلى علة

إيجابية ، ولكن ديكارت سيسلم بأن هذا التفسير غير كاف .

ليس « سلباً ، بحثاً ^(١) » ، أى ليس عيباً محضاً أو افتقاراً إلى كمال
ليس من شأنى ^(٢) ، وإنما هو « حرمان » من معرفة يبدو أنه كان
من الواجب على أن أمتلكها ^(٣) .

٨- فإذا نظرت إلى ذات الله لم يدلى من الممكن أن يكون

(١) إن الجهل سلب أو نقص في المعرفة . أما الخطأ فشيء إيجابي يضاف
إلى ما في المعرفة من نقص .

(٢) لأنى كائن ناقص والكمال لله وحده .

(٣) قصد ديكارت أن يقول إن « السلب » البحث هو نقصان شيء ليس
من لوازم الموضوع فلا ينتج عنه عيب فيه ، ولا داعى لأن نلتبس له علة إيجابية .
أما « الحرمان » فهو نقصان في صفة هي من لوازم الموضوع ، فهو لذلك يجعل
الموضوع ناقصاً في نوعه وينبغى أن تلتبس له علة إيجابية ، فثلا الشجرة ليس لها
فكر ، والإنسان ليس له جناحان : هذا سلب بحث ، لأن الفكر ليس من ماهية
الشجرة والأجنحة ليست من ماهية الإنسان . وهذا السلب لا يجعل الشجرة والإنسان
ناقصين في نوعهما ، ولا محل لأن نبعث له عن علة إيجابية . ولكن إذا خلت الشجرة
من الفروع أو خلا الإنسان من الذراعين كان هذا حرماناً : لأنه لا بد للشجرة
من الفروع ولا بد للإنسان من الذراعين : والشجرة المحرومة من الفروع ،
والإنسان المحروم من الذراعين كلاهما ناقص في نوعه ، ويجب تفسير هذا الحرمان
بعلة إيجابية ؛ وكذلك الجهل سلب بحث ، لأن العلم المحيط ليس من شأن الإنسان ،
ولا محل لأن نبعث عن علة إيجابية لجهل الإنسان على العموم : فهذا الجهل ناشئ
من أن فينا نقصاً أو لاجوداً . أما الخطأ أى زيف الحكم فهو حرمان : لأن
الحق يجب أن يكون من لوازم الحكم . وإذن فالخطأ علة فاعلة أو إيجابية (انظر
رايبه ص ٩٠-٩١) .

قد وضع في ملكة لا تكون كاملة في نوعها ، أي ينقصها شيء من كمال هو من شأنها ، لأنه إذا صح أنه كلما زاد الصانع خبرة زاد المصنوع كمالاً وإتقاناً فليس من شيء يكون قد خلقه ذلك الخالق الأعلى للكون إلا ويكون كاملاً ومتقناً كل الإتقان في جميع أجزائه . وليس من شك في أن الله كان يستطيع أن يخلقني معصوماً من الخطأ ، ومن المحقق أيضاً أن إرادته تعالى قد تعلقت على الدوام بأفضل الأمور . وإذن فهل إمكان وقوعي في الخطأ أفضل من عدم إمكانه ؟

٩- إذا أطلت النظر في هذا فأول ما يخطر بفقري أنه لا ينبغي أن أعجب لعجزي عن أن أفهم سرّ صنع الله لما صنع ، كما أنه لا ينبغي أن أشك في وجوده^(١) ، لأنني ربما أجد أشياء كثيرة أخرى لا أفهم كيف خلقها الله : وذلك أنني لما كنت أعلم أن طبيعتي ضعيفة محدودة للغاية ، وأن طبيعة الله واسعة لا متناهية ولا يمكن الإحاطة بها ، فقد تيسر لي الآن أن أتبين أن في مقدوره أشياء كثيرة لا حصر لها وتتجاوز نطاق عقلي . وهذا الاعتبار وحده كاف لإقناعي بأن ما اصطلاح على تسميته بالعلل

(١) في هذا تأييد لوجود الله ، ودفع للاعتراض بوجود الخطأ أو الشر .

الغائية لا محل للبحث عنه في الأشياء الفيزيقية أو الطبيعية : إذ يلوح لي أن الخوض في غايات الله ومحاولة الكشف عن أسرارها جراءة عليية سبحانه (١) .

(١) هنا قضى ديكارت قضاء مطلقاً على كل محاولة للبحث عما يسمى بالعلل الغائية . وفي كتاب « مبادئ الفلسفة » نجده يتحدث بلهجة أشد قطعاً فيقول : « سننبذ من فلسفتنا نبذاً تاماً طلب العلل الغائية » . ومعلوم أن لفظ « الفلسفة » عند ديكارت يدل على جماع العلوم كلها .

وإذن فلا نستطيع أن نقر الرأي الذي يذهب إلى أن ديكارت قد نبذ البحث عن العلل الغائية في الفيزيقا وحدها دون العلوم الطبيعية والميتافيزيقا . على أن السبب الذي يورده ديكارت — وهو أن أذهانتنا بلغت من الضعف مبلغاً يحول دون وثوقها على غايات الله وكشف حجبها المستورة — سبب له من القوة في الميتافيزيقا وفي العلوم الطبيعية مثل ما له من القوة في الفيزيقا . زد على ذلك أن ديكارت لو كان قد سلم في الميتافيزيقا بالاعتبارات المستمدة من الغائية ، فكيف لعل أنه لم يجعل مكاناً في مذهبه للدليل على وجود الله عن طريق العلل الغائية ؟ وإذن فديكارت يرى أن هذه الاعتبارات لا محل لها في العلم . لكن ديكارت يقول في بعض رسائله : « في علم الأخلاق فقط ، حيث يجوز أن نستعمل شيئاً من التسكهن ، قد يكون من سبيل الورع أحياناً أن نعتبر أن غاية نستطيع التسكهن بأن الله قد رسمها لتدبير الكون » . والآن ومع التسليم بأن ديكارت قد نبذ البحث عن العلل الغائية ، هل نسلم على الأقل بوجود العلل الغائية في العالم ؟ تلك مسألة أخرى : فننظر المحقق أن الفيلسوف يتكلم أحياناً عن العناية الإلهية وعن تدبير الكون وعن غايات الله المستورة وعن الحكمة العليا . وما من شيء يسوغ لنا أن نجاري « ليبنتز » فنلقى الشبهة على صدق ديكارت في هذه الفقرات : ومن التجنى على الرجل أن يقول البعض مع « بسكال » : « كان ديكارت يود في فلسفته كالمهالو =

١٠ - ثم إن خاطراً آخر يرد على ذهني ، وهو أنه إذا أردنا أن نتحقق من كمال أفعال الله ، فينبغي ألا ننظر إلى مخلوق بعينه دون سائر المخلوقات ، بل أن ننظر على وجه العموم إلى مخلوقاته كلها في جملتها ذلك أن الشيء الذي ربما يكون لنا بعض العذر في النظر إليه على أنه شديد نقص إذا كان وحده في العالم قد يكون كاملاً جداً

== تيسر له أن يستغنى عن الله ؟ فكانهم نسوا أن الله هو المبدأ الأول للميتافيزيقا وللفيزيقا الديكارتيتين. ولكن بعد أن حاولنا إنصاف ديكارت لا بد أن نقر بأنه وإن كان قد سلم بالغائية إلا أنه لم يجعل لها في فلسفته مكاناً أكثر مما جعل لها سبينوزا الذي أنكرها صراحة . ألبس كل شيء في عالم ديكارت هو النتيجة الضرورية للقوانين العامة للحركة ؟ أليست هذه القوانين هي الكافية لإخراج العالم من الاضطراب ولأحداث كل شيء ؟ وقد يعترض بأن هذه القوانين نفسها إنما مبدأها الله ، وأن السبب الأقصى للميكانيكية « الآلية » الديكارتية هو الكمال الإلهي . والجواب أن هذا يمكن أن يفهم على وجهين : إما أن قوانين الحركة أصلها اختيار مقصود من الشيئة الإلهية ، كما قال ليبنتز ، وأما أنها تصدر كنتائج ضرورية عن ماهية الله كما أراد سبينوزا وإلى هذا المعنى الأخير قصد ديكارت .. ولتقرأ في « رسالة العالم » وفي « مبادئ الفلسفة » ما أورده من براهين على قوانين الحركة ، نجده لا يتحدث هنالك عن مقاصد الله ولا عن الغايات المرسومة ولا عن اعتبار الأصلح : بل كل شيء ناتج عن ثبات الله وعدم تغيره . وإذن فقوانين الحركة تشهد على كمال الله ، لا على حكمته وفضله ورغبته في خلق عالم مرتب ومخلوقات سعيدة . فهو بالقياس إلى هذه القوانين أشبه بأن يكون « مبدأ » لا « خالقاً » . وبالجملته هذه القوانين « معلولات » ولا نقول أنها « وسائل » . وإذن فيجب أن نقر بأن مذهب ديكارت ليس على وفاق مع اعتقاداته : فهو يؤمن بالغائية إيماناً صريحاً راسخاً ، ولكنه ينسى أن يجعل في مذهبه مكاناً للنظر في الغايات (انظر رابيه : ص ٩١ - ٩٣) .

إذا نظر إليه على أنه جزء من هذا الكون بأسره^(١). ولئن كنتُ لا أعرف على وجه اليقين، منذ اعتزمتُ الشك في الأشياء جميعاً حتى الآن، إلا وجودي ووجود الله فإني مع ذلك، قد تبينت قدرة الله اللامتناهية، لأستطيع أن أنكر أنه قد خلق أشياء أخرى كثيرة أو أنه على الأقل يستطيع أن يخلق هذه الأشياء بحيث يكون لي مكان في العالم باعتباري جزءاً من الموجودات كافة.

١١ - ونظرتُ حينئذ إلى نفسي نظرة تعمق واستقصاء، وأخذت أتحرى عن خطئي الذي يدل وحده على أن في نقصاً، فوجدت أنه يعتمد على اشتراك علتين: هما قدرتي على المعرفة، وقدرتي على الاختيار، أو حرية الحكم، أعني مآلدي من قوة الفهم والإرادة معاً.

(١) فكرة أفلاطونية سيتناولها ليبنتز بالإفاضة والشرح: لكي ندرك ما في صنع الله من تفوق وإبداع ينبغي ألا نعتبره في جزء من أجزائه ولا في لحظة من زمان وجوده: لأن نقصاً جزئياً أو وقتياً يمكن أن يكون شرطاً لازماً لخبر أعظم بالنسبة للمجموع أو للمستقبل.

١٢ - ذلك أتى بالفهم وحده لا أثبت ولا أنفى شيئاً . بل به أتصور معاني الأشياء التي يمكن أن أحكم عليها بالإثبات أو النفي فإذا نظرنا إلى الفهم من هذا الوجه على التحديد استطعنا أن نقول إنه لا محل فيه أبداً للخطأ إذا أخذ على معناه الدقيق . وربما توجد أشياء لا حصر لها ليس في فهمي أي فكرة عنها ، ولكن لا يصح أن يقال لهذا السبب بأن خلوه من الأفكار حرمان له من شيء هو من لوازم طبيعته ، بل الصحيح أن يقال إنها ليست موجودة فيه فحسب : إذ أنه لا دليل في الحقيقة على أن الله كان عليه أن يهني قوة على المعرفة أعظم وأوسع مما وهبني فعلاً . ومنها يخطر ببالى عن براعة فنه وإبداع صنعه ، فلا يصح أن يذهب بي الظن إلى أنه كان يجب عليه أن يضفى على كل عمل من أعماله جميع الكمالات التي في قدرته أن يضفها على بعض أعماله .

١٣ - ولا يصح كذلك أن أشكو من أن الله لم يهني حرية اختيار أو إرادة ذات حظ كاف من الرحابة والكمال . فالواقع أن تجارب وجداني تشهد بأن لي إرادة ضافية مترامية لا تحصرها حدود ولا تجبسها قيود .

ومما يبدو لي هنا جديراً بالملاحظة أنه ما من قوة أخرى من قوى نفسي مهما تبلغ من كمال وعظمة ، إلا وأتبع أن كان من

الممكن أن تكون أكل وأعظم مما هي . فإذا نظرتُ مثلاً إلى مالمدي من قوة التصور ، وجدتُ أن نطاقها ضيق محدود جداً ، وتمثلتُ في الوقت نفسه فكرة قوة أخرى أوسع منها كثيراً بل غير متناهية ولا محدودة . وكوفي أرى أن بمقدوري أن أتمثل هذه الفكرة يجعلني أتبين في غير عناء أنها صفة من الصفات التي اختصت بها الذات الهية (طبيعة الله) . أما الإرادة أو حرية الاختيار فقد خبرتها في نفسي فوجدتها وحدها كبيرة للغاية ، بحيث لا أتصور غيرها أوسع وأرحب منها .

ولما كانت إرادتي بمثل هذه القوة فهي على وجه الخصوص الأمر الذي يجعلني أحكم أني على صورة الله ومثاله .

فمع أن هذه الإرادة أعظم في الله مما هي في أنا ، دون أي وجه للمقارنة — وذلك إما لأن انضمام المعرفة والقدرة إليهما يجعلها أمين وأشد تأثيراً ، وإما لأن الموضوعات التي تتعلق بها إرادة الله كثيرة لا يحصرها العدد — فإنها على الرغم من هذا لا تبدولي في الله أكبر مما هي في ، إذا أنا اعتبرتها من حيث هي على جهة الصورة وعلى جهة التحديد .

١٤ — ذلك أن الإرادة إنما تقوم على استطاعتنا أن نفعل

الشيء أو ألا نفعله ، وأن نثبتته أو أن نتففيه ، وأن نقدم عليه أو أن
نحجم عنه . وبعبارة أدق ، لكي نثبت أو ننفي الأشياء التي يعرضها
الذهن علينا ، ولكي نقدم عليها أو نحجم عنها ، إنما نتصرف بمحض
اختيارنا دون أن نحس ضغطاً من الخارج يمل علينا ذلك التصرف
فإن ثبوت حريتي لا يقتضى أن أكون غير مبال بالأشياء ، أى
أن يستوى الضدان عندى بلا رجحان ، بل الأولى أن يقال إن
حريتي في اختيار أحد الطرفين وإيثارة على الآخر تزيد بمقدار
ما يكون عندى من الميل إليه ، إما لأنى أعرف بالبداهة ما فيه من
خير وحق ، وإما لأن الله قد دبر دخيلة فكرى بحيث أميل إليه .
ولا ريب أن الفضل الإلهى والمعرفة الطبيعية لا ينتقصان من خريتي
شيئاً ، بل لهما يزيدانها ويقويانها . ولهذا أرى أن عدم المبالاة ،
أو « استواء الطرفين » — الذى أشعر به حين لا يدفعنى سبب من
الأسباب إلى ترجيح جانب على آخر — هو أخط مراتب الحرية
وفيه دلالة على عيب فى المعرفة أكثر مما فيه من دلالة على كمال فى
الإرادة : فإننى لو كنت أعرف دائماً على وجه الواضوح ما هو حق
وما هو خير لما كنت أجد عناء فى تعيين أى رأى ينبغي أن أرى
وأى أمر ينبغي أن اختار ، ولكنك لذلك حراً تمام الحرية ، دون

أن أكون ابداً غير مبال ، (او مترددا في اختيار احد الجانبين) (١).

١٥ — اتضح لي هذا كله ان ما أقع فيه من خطأ ليس ناشئاً من قوة الإرادة ذاتها التي أنعم الله بها علي : لأنها رحيمة جداً وكاملة جداً في نوعها ؛ ولا من قوة التعقل أو التصور : لأنني لما كنت لا أتصور شيئاً إلا بواسطة هذه القوة التي منحني الله إياها لهذا الغرض فكل ما أتصوره إنما أتصوره بلا شك كما ينبغي ، ولا يمكن أن أكون في هذا ضالاً أو مخدوعاً .

١٦ — وإن فما منشأ الخطأ عندي ؟ إنه ينشأ من أن الإرادة أوسع من الفهم نطاقاً ، فلا أبقيا حبيسة في حدوده ، بل أبسطها أيضاً على الأشياء التي لا يحيط بها فهمي . ولما كانت الإرادة من شأنها ألا تبالي ، فمن أيسر الأمور أن تضل ، وتختار الزلل بدلا من الصواب ، والشر عوضاً عن الخير ، مما يوقعني في الخطأ والإثم .

(١) هنا ملازمة بين الحرية وبين الإتجاه إلى الحق وإلى الخير (انظر رأي ديكارت في حرية استواء الطرفين في كتابنا « ديكارت » . الطبعة الخامسة ، القاهرة ، سنة ١٩٦٥) .

١٧ — مثال ذلك أنى حين نظرتُ فى هذه الأيام باحثاً عن وجود شىء فى العالم ، وعرفت أن بحثى هذه المسألة يستلزم بالبداية أن أكون أنا نفسى موجوداً ، لم يسعنى إلا أن أحكم بأن ما أتصوره بهذا القدرة من الوضوح إنما هو حق ، لا لأن سبباً من الخارج قد اضطرنى إلى ذلك ، بل لأن وضوحاً عظيماً فى الفهم قد استتبع ميلاً قوياً فى الإرادة ، فانسأقت نفسى إلى الاعتقاد ، وزادت حريرتى فى ذلك بمقدار ما وجدتُ نفسى أكثر مبالاة .

١٨ — أما الآن فليست تقتصر معرفتى على أنى موجود مادمت مفكراً ، بل تعرض أيضاً لذهنى فكرة عن الطبيعة الجسمانية ؛ وهذا ما يجعلنى فى شك من أمرى : فلا أدرى أهذه الطبيعة المفكرة التى فى ، أو بالأحرى التى هى أنا نفسى ، مختلفة عن تلك الطبيعة الجسمانية أم أنها شىء واحد . وأنا افترض هنا أنى لم أعرف بعدُ سبباً يرجح عندى أحد الرايين . ويلزم من هذا أنى لا أبالى بالامر إطلاقاً ، وسواء عندى إنكاره أو إثباته أو حتى التوقف عن الحكم عليه .

١٩ — هذه الحال من عدم المبالاة لا تقتصر على الأشياء التى ليس للفهم معرفة بها إطلاقاً ، بل تمتد على العموم كذلك إلى الأشياء التى لا يتبينها الفهم بوضوح تام حين تكون الإرادة بسبيل المداولة

والقضاء في أمرها . ذلك أنه مهما يكن من احتمال الظنون التي تجعلني ميالاً إلى الحكم في أمر معين ، فإن في محض معرفتي بأنها ليست إلا ظنونا لا أدلة يقينية ما يكفي لإعداد نفسي للحكم بخلاف ذلك : وهذا ما تخبرته خبرة كافية في هذه الأيام الأخيرة ، حين حكمتُ بالبطلان على كل ما كنت أعدّه من قبل صحيحاً جداً ، لا شيء إلا لأنني لاحظتُ أن في الإمكان الشك فيه من بعض الوجوه .

٢٠ — لكن إذا امتنعتُ عن الحكم على شيء، حينئذ لا أتصوره بوضوح وتميز كافيين ، فبديهي أن أكون على صواب ولا أكون مخطئاً . ولكنني إذا صممتُ على الإنكار أو الإثبات لم أستعمل حينئذ حريتي في الحكم على الوجه الذي ينبغي . وإذا أثبتُ ما ليس بحق فلا شبهة أني أكون مخطئاً : بل لو جاء حكمي مطابقاً للحق لما كان ذلك إلامصادفة، ولكنك عرضة للزلل واسوء استعمال حريتي في الحكم : فالنور القطري يرشدنا إلى أن معرفة الفهم ينبغي دائماً أن تسبق تصميم الإرادة .

٢١ — وفي هذا الاستعمال السليم، الحرية الاختيار يقع الحرمان، الذي هو قوام صورة الخطأ ، أقول إن الحرمان يقع في الفعل

من حيث أنه صادر مني ؛ ولكنه غير موجود في القوة التي أنعم الله بها عليّ ، ولا في الفعل من حيث أنه يتوقف عليه .

٢٢ — فلا ريب أنه ليس لدى من داع للشكوى من أن الله لم يهين ذكاء أوسع أو نوراً فطرياً أكمل مما وهبني ، مادام من طبيعة الذهن المتناهي ألاّ يكون محيطاً بأشياء كثيرة ، ومن طبيعة الذهن المخلوق أن يكون متناهياً .

ولكن الخلق بي من كل وجه أن أشكره تعالى على نعمائه إذ رزقني كل ما اتصفت به من كمالات يسيرة دون أن يكون لي عليه فضل . وينبغي أن أباعد بين نفسي وبين أن اتوهم أنه ظلمني ، فانتزع مني أو منع عني الكمالات الأخرى التي لم ينعم بها عليّ .

٢٣ — وليس يحق لي أيضاً أن أشكو من أنه وهبني إرادة أوسع نطاقاً من الذهن : فمادامت الإرادة عنصراً واحداً وشيئاً لا يتجزأ^(١) ، فيبدو أن من طبيعتها أنه لا يمكن انتزاع شيء منها إلا كان في ذلك قضاء عليها كلها . ولا شبهة أنه يجب عليّ أن أجزل الشكر لمن أنعم عليّ بها بقدر ما بسط لي من رحاها .

(١) يقصد حرية الاختيار .

٢٤ — وأخيراً لا ينبغي لي أيضاً أن أشكو من مشاركة الله لي في تكوين أفعال تلك الإرادة، أي الأحكام التي أخطئ فيها^(١) لأن تلك الأفعال صائبة وصالحة على الإطلاق من حيث إنها تعتمد على الله . ويشبه أن تكون طبيعتي من حيث قدرتي على تكوين هذه الأفعال قد بلغت من الكمال مرتبة أعلى مما قد يكون فيها لو لم تكن لي هذه القدرة .

(١) إن ما يقوله ديكارت هنا لا يخلو من غموض . ذلك أنه إذا كان الله ، بعد أن منحننا القدرة على الحكم ، يشارك أيضاً في أحكامنا الخاصة . فمعنى هذا أنه هو علة الخطأ أو هو علته الجزئية على الأقل . أما رد ديكارت بقوله : « ويشبه أن تكون طبيعتي من حيث قدرتي على تكوين هذه الأفعال قد بلغت من الكمال مرتبة أعلى مما قد يكون فيها لو لم تكن لي هذه القدرة . . . وليس نقصاً في الله أن رزقني الحرية في أن أحكم أو ألا أحكم على أشياء معينة لم يجعل في ذهني معرفة واضحة متميزة عنها » فليس رداً على السؤال ولا حلاً للمشكال . فلسنا هنا بسبيل أن نعرف إذا كان الله قد أحسن صنعاً إذ منحنى حرية قادرة على أن تتصرف : فهذا شيء قد ثبت وتقرر ، وإنما المسألة هي : كيف يكون موقفنا لتبرير فعل الله ، إذ بمنحننا الحرية أولاً ثم يساهم بنصيب في نفس أعمال هذه الحرية ؟ يجب ديكارت وكأنه يرى أن المشاركة في الأفعال ليست سوى منح القدرة على التصرف ؛ وإنما الجواب الوحيد الذي كان يلزم أن يجب به ديكارت هو أن ينكر أن يكون الله مشاركاً على أي وجه من الوجوه في أفعال الإرادة الحرة : لأن الإرادة لا تكون حرة ما لم تكن هي العلة الوحيدة التامة لتصرفاتها . لكن نظرية الخلق المستمر لم تكن تسمح لديكارت أن يجب بهذا الجواب : لأنه إذا كان الله يخلق وجودنا في كل لحظة من لحظات الزمان ، فهو يخلق أيضاً أحوال وجودنا ، لأن الوجود بدون أحواله ليس شيئاً . فإذا تقرر هذا لم يكن الله مشاركاً في أعمالنا فحسب بل إنه في الحقيقة خالقها وحده ولا شريك له .

(م ١٣ — ديكارت)

أما «الحرمان» الذى هو وحده قوام صورة الخطأ والإثم فليس فى حاجة إلى مشاركة الله فيه ، لأنه ليس شيئاً ولا موجوداً ولأننا إذا أرجعناه إلى الله باعتباره علة له لما وجب أن يسمى «حرماناً» بل «تقياً» وفقاً لمعنى هذين اللفظين فى اصطلاح المدرسين (١) .

٢٥ — الحقيقة الأمر أنه ليس نقصاً فى الله أن رزقنى الحرية فى أن أحكم أو ألا أحكم على أشياء معينة لم يجعل فى ذهنى معرفة واضحة متميزة عنها . ولكن لاجرم أن يكون نقصاً فى أنا ألا أستعمل حريتى استعمالاً حسناً ؛ وأن أتعجل فى حكمى على أشياء لا أتصورها إلا فى غموض وإبهام .

٢٦ — لكنى أرى مع هذا أنه كان يسيراً على الله أن يخلقنى معصوماً من الخطأ مع بقاءى حراً وذامعرفة محدودة ، أعنى أن يمنح ذهنى فهماً واضحاً ومتميزاً لجميع الأشياء التى يتعتم على أن أقضى فى أمرها . أو أن يقتصر على أن يجعل التصميم على الامتناع عن الحكم على شيء ، ما لم أتصوره فى وضوح وتميز

(١) يلاحظ أن ديكارت يكثر من استعمال المعانى المدرسية «الاستقولاتية» فى آرائه اللاهوتية .

منقوشاً في ذاكرتي نقشاً عميقاً يحول دون أن أنساه أبداً^(١).
وأنا أدرك جيداً أني - مع اعتبار نفسي فرداً واحداً وكأنه
ليس في العالم سوى - كنت أكون أكمل بكثير مما أنا الآن
لو أن الله خلقني معصوماً من الخطأ، ولكنني لا أستطيع من أجل
ذلك أن أنكر أن العالم إذا لم تخل بعض أجزائه من النقص
وخلت الأجزاء الأخرى منه، يكون على وجه أعظم كمالاً مما
لو كانت أجزاؤه كلها متشابهة^(٢).

٢٧- وليس لي أن أشكو من أن الله حين أوجدني في الدنيا
لم يشأ أن يجعلني في منزلة أنبل الأشياء وأكملها، بل يدعوني
إلى الرضا انه إذا لم يهينني كمالاً يعصمني من الخطأ - بالوسيلة
الأولى التي أشرت إليها فيما تقدم والتي تعتمد على معرفة واضحة
بديهية لجميع الأشياء التي يمكن أن أقضي فيها - فإنه على الأقل ترك
في مقدوري الوسيلة الأخرى وهي أن أستمسك بالتصميم على أن

(١) فكون الإنسان عرضة لأن يتصرف تصرفاً سيئاً ليس ضربة لازب
للكائن التام. والمؤلف لا ينسى وجود ملائكة.

(٢) هذا رأي عجيب! قص بعض الأجزاء يجعل في العالم تنوعاً مقبولا
وقد رد « جسندي » على هذه الحجة رداً سديداً بقوله: « إن كلامك هذا شبيه
بكلامك لو قلت: إن الكمال في جمهورية يكون بعض أهلها أشراً أعظم من
الكمال فيها لو كانوا جميعاً قوماً أخياراً ».

أمتنع دائماً عن إبداء رأي في الأشياء التي لم تتبين لي حقيقةها^(١) لأنني وإن كنت قد آنست في نفسي ضعفاً مداره قصورى عن أن أحصر ذهني باستمرار في حدود فكر بعينه ، فإنني أستطيع مع إطالة التأمل ومراجعتي أن أنقشه على صفحة ذاكرتي نقشاً قوياً يجعلني لا أنفك عن تذكره كلما احتجت إليه . وعلى هذا النحو يتيسر لي أن أكتسب عادة الخلو من الخطأ . ولما كان في هذا أعظم كمال بالقياس إلى الإنسان فأحسب أن ربحي اليوم بهذا التأمل ليس قليلاً إذ كشفت عن علة الخطأ والزلل ،

٢٨ - ولاشبهة في أنه لا يمكن أن يكون هنالك علل غير تلك العلة التي شرحتها الآن ؛ لأنه ليس من سبيل إلى أن أقع في الخطأ ، مادمت أمسك إرادتي في حدود معرفتي بحيث تقصر حكماً على الأشياء التي يمثلها لها الذهن في وضوح وتميز . فكل تصور واضح ومتميز هو شيء بلا ريب ، ولذلك لا يمكن أن يكون العدم أصلاً له ، بل لا بد أن يكون الله خالقه ، فالله من حيث إنه مطلق الكمال يستحيل أن يكون علة الخطأ . وإذن فلا بد لنا أن نخلص إلى أن نظرة كهذه صائبة وأن حكماً كهذا صحيح .

(١) الإمتناع عن الحكم ملاذ الحرية فيما نكون عرضة له من شر .

٢٩- عل أنى لم أقتصر اليوم على تعلم ما ينبغي أن أتجنب
لكيلا أقم في الخطأ ، بل تعلمت أيضا ما ينبغي أن أفعل لكي
أصل إلى معرفة الحق ، لأنى أصل إليه قطعاً إذا ركزت انتباهى
تركيزاً كافياً فى الأمور التى أتصورها على وجه الكمال ، وإذا
فصلت بينها وبين الأمور الأخرى التى لا أتصورها إلا فى إبهام
وغموض : وهذا الأمر سيكون عتدى منذ الآن موضع العناية
والاهتمام .

التأمل الخامس

في ماهية الأشياء المادية

والعود إلى الله ووجوده

تقديم

(للمترجم)

وجد ديكارت ، في الوعي أو الوجدان ، فكرة الذات وفكرة الله ووجد زيادة على ذلك طريقاً يوصله إلى الأشياء الخارجية . فمذهب ديكارت عبارة عن شوط فلسفي ذي ثلاث مراحل .

١ — السير إلى معرفة الذات .

٢ — الانتقال من معرفة الذات إلى معرفة الله .

٣ — ومن معرفة الله إلى معرفة العالم .

إن وراثة الآن معرفتنا بالله ، وفي استطاعتنا أن نوغل في بحثها أكثر مما صنعنا . ولكن ديكارت يقنع بهذا القدر هنا ، مؤملاً أن يعود إلى هذا الأمر في موضع آخر ، وربما كان ذلك في كتاب « مبادئ الفلسفة » . لكن الذي يهمه الآن هو أن يمضي في بناء مذهبه إلى نهايته وأن يجعل معرفة الله وسيلة إلى معرفة العالم . لكن هذا العالم قد كشفت لنا عنه سلسلة من الأفكار تمثله وترجم عنه في أذهاننا . وإذن فيتعين

أولاً أن ندرس هذه الأفكار، وأن نبين قيمتها، ومدى ثقتنا فيها
لكننا سنجد مرة أخرى، كأساس لثقتنا فيها، الفكرة الأصلية
عن الله. وسيكون اعتبارنا لهذه الفكرة، في هذا التأمل الخامس
لا على أنها أساس لوجود الذات «كما كان الشأن في التأمل الثالث»،
بل على أنها أساس لصحة الأفكار.

وإذا نظرنا في التأمل وجدناه ينقسم ثلاثة أقسام:

القسم الأول: كل صفة متضمنة في معنى شيء تصدق على

ذلك الشيء:

والآن وقد علمت ما ينبغى أن نتجنب للوصول إلى معرفة الحقيقة
فلا بد لي أن أنظر هل من سبيل إلى أن نعرف عن الأشياء المادية
شيئاً يقينياً. ولكن قبل أن أبحث عن وجود أشياء مادية خارج
نفسى، ينبغى أن أنظر إلى ما فى نفسى من أفكار عنها، لأرى أيها
متميزة وأيها مبهمّة. إن ما أتصوره متميزاً هو السّم المتصل (أو الممتد
طولاً وعرضاً وعمقاً) ثم العدد والمقدار والشكل والوضع والحركة
والمدة. وأنا أتصور هذه الأشياء تصوراً متميزاً، وأستطيع بشيء
من الجهد الذهني أن أهتدى إلى طائفة من الخواص عن العدد
والشكل والحركة وما شابهها. وإذن ففى ذهنى أفكار، وربما

كانت الأشياء التي تمثلها لي غير موجودة في الخارج ، إلا أنها لا يمكن أن يقال عنها إنها عدم محض . واثن كان في مقدوري أن أفكر فيما أو ألا أفكر ، إلا أنها ليست من صنعى ، بل لها طبائعها الحقيقية الثابتة : فمثلاً حين أتصور مثلثاً — وقد لا يكون هنالك مثلث في الخارج — لا يتخلو الأمر من وجود طبيعة ثابتة وغالدة ، وليست من اختراعى وليست معتمدة على ذهنى ، وإنما تنتج من ماهية المثلث هذه جميع الخواص التي أثبتتها للمثلث .

ولا محل للاعتراض بأن هذه الفكرة التي لم اخترعها ربما تكون قد وردت على ذهنى بطريق الخواص ؛ لأن ما قلته عن المثلث أستطيع أن أقوله أيضاً عن عدد لا يحصى من الأشكال الأخرى التي أتصورها في ذهنى دون أن تطلعنى التجربة على نموذج لها .

فمن المخفق إذن أنى أستطيع أن أستخلص من ذهنى أفكاراً عن بعض الأشياء وأن كل ما أتصور بوضوح أنه يخص طبيعة هذه الأشياء إنما يخصها في الواقع (مثال ذلك فكرة المثلث ، إذ يخص طبيعة المثلث أن زاوياها مساوية لزاويتي قائمتين) .

تطبيق هذا المبدأ على فكرة الله ، الوجود متضمن في فكرة الله

إذا تقرر هذا أفلا أستطيع أن أستخلص منه دليلاً جديداً على

وجود الله ؟ . أجد في نفس فكرة الله ، كما أجد فكرة أى شكل من الأشكال الهندسية . وأعرف أن الوجود الخالد يخص طبيعته وأعرف هذا معرفة لا تقل وضوحاً عن معرفتى أن كل ما يستطيع أن أثبتته عن شكل بعينه يخص طبيعة ذلك الشكل حقاً .

النتيجة : الله موجود ،

وإذن فوجود الله يعادل في اليقين أية حقيقة رياضية .

القسم الثانى : جواب على بعض الإشكالات :

١ - يبدو أولاً أن هاهنا مغالطة ، ذلك أنه في جميع الأشياء الأخرى ما عدا الله . نجد أن الماهية يمكن أن تنفصل عن الوجود فتساق بالعادة إلى الاعتقاد بأن وجود الله يمكن كذلك أن ينفصل عن ماهيته .

ولكنى إذا تدبرت هذا الأمر بشئ من الانتباه رأيت أن الوجود منطوق فى ماهية الله نفسها . مادامت تلك الماهية عبارة عن امتلاك جميع الكمالات ، ومادام الوجود أحد هذه الكمالات فالوجود فى هذه الحالة لا يمكن أن يكون منفصلاً عن الماهية كما لا يمكن أن تنفصل فكرة الوادى عن فكرة الجبل .

٢- ولكن كوني لا أستطيع أن أتصور جبلا بدون واد لا يستلزم وجود أى جبل في العالم . وكذلك لا يلزم من أنى لا أستطيع أن أتصور الله بدون الوجود أن الله موجود .

في هذا الاعتراض مغالطة : لأن كوني لا أستطيع أن أتصور الجبل بدون الوادى إنما يلزم عنه أن الجبل والوادى لا ينفصلان لا أن في العالم جبلا أو وادياً ، ولكن كوني لا أستطيع أن أتصور الله إلا موجوداً يستلزم أن الوجود لا ينفصل عنه ، وبالتالي أن الله موجود .

٣- يمكن أن يقال أيضاً إن نفس افتراض موجود مالك جميع الكمالات افتراض تعسفى ، وبالتالي أن كل ما ينتج عنه يمكن أن يكون موضع شك . والأمـر كذلك إذا افترضت أن جميع الأشكال الرباعية يمكن أن ترسم في الدائرة فيجب أن أقرر تبعاً لذلك أن المعين ، الذى هو شكل ذو أربعة أضلاع يمكن أن يرسم فيها . ولكن لما كان الافتراض فاسداً فالنتيجة فاسدة كذلك .

والجواب أن بين هاتين الحالتين فرقاً ، وهو أن من المستحيل على أن أتصور الله دون أن أنسب إليه جميع الكمالات ؛ وإذن فليس افتراضنا تعسفياً ، بل هو افتراض ضرورى . في حين

• أنه ليست هناك أى ضرورة تلزم فكرى أن يفترض أن جميع الأشكال الرباعية يمكن أن ترسم فى الدائرة ، بل إذا تدبرت الأمر لحظة لم استطع أن أمنع نفسى من أن أتبين خطأ هذا الافتراض . ينبغي أن نميز الافتراضات الفاسدة من الأفكار الصحيحة التى هى صور لطبائع ثابتة وحقيقية ، ولا جرم أن من هذه الأفكار فكرة الله : أولاً ، لأنى لا أستطيع أن أتصور شيئاً يكون الوجود من ماهيته سوى الله ، وثانياً ، لأنه ليس فى إمكانى أن أتصور آلهة عديدين يشبهونه ؛ وثالثاً ، أنه إذا تقرر وجود الله تبين لى بوضوح أن من الضروري أن يكون وجوده أزلياً أبدياً ، ورابعاً لأنه توجد فى الله أشياء كثيرة أخرى لا أستطيع أن أحدث فيها تغييراً .

وأقول بالإجمال إنه إذا صح لى أن أقول إن كل ما أتصوره تصوراً واضحاً متميزاً هو حق ، فليس هنالك ما هو أكثر يقيناً من وجود الله . صحيح أنه كان لا بد لى من كثير من الانتباه الذهنى للوصول إلى معرفة هذه الحقيقة ، ولكن مع أن هناك حقائق معروفة بجلاء لكل شخص ، وأخرى لا تهتدى إليها إلا بعد طول نظر، إلا أن هذه متى اهتدينا إليها لم تكن أقل يقيناً من تلك (مثال ذلك الحقائق الرياضية) .

ولا جرم أنه لو كان ذهني خالياً من أي حكم سابق ، ولو كان فكري غير مشغول بوجود الأشياء الحسية انشغالا مستمراً ، لما كان هناك شيء آخر أعرفه بأسر وأسرع مما أعرف الله .

القسم الثالث : كل يقين يقتضي يقين وجود الله .

اكن وجود الله ليس يقينياً فحسب ، بل من الحق أن يقال إن كل يقين إنما يعتمد عليه .

لأنه إذا صح أني متى فهمت فكرة فهماً واضحاً متميزاً لم أستطع أن أمنع نفسي من الاعتقاد بأنها حقيقية ، فلن أستطيع أن أمنع نفسي أيضاً - إذا أمسكت عن اعتبار الأسباب التي اضطرتني إلى الاعتقاد بأنها كذلك - من الشك في حقيقتها ، إذا كنت أجهل وجود الله : إذ قد يساور نفسي التوهم بأنني قد خلقت بطبيعتي عرضة للخطأ والضلال حتى في الأشياء التي أظن أني أفهمها بأوفر قسط من البداهة .

وإذن فأنا أتبين تبيناً واضحاً جداً أن يقين كل علم وحقيقته يعتمدان على معرفة الله الحق وحدها .

التأمل الخامس

في ماهية الأشياء المادية والعود إلى الله ووجوده

١ - بقي على أن أنظر في أمور كثيرة أخرى تتعلق بصفات الله وتعلق بطبيعة ذاتي أي بطبيعة نفسي ؛ ولكني ربما عدت إلى بحث هذه الأمور مرة أخرى . أما الآن ، بعد أن بينت ما ينبغي فعله أو اجتنابه للوصول إلى معرفة الحقيقة ، فأهم ما يجب أن أصنع هو أن أحاول الخروج ، وتخليص نفسي من جميع ما وقعت فيه من شكوك في هذه الأيام الأخيرة ، وأن أرى إذا كان في مقدوري أن أعرف شيئاً يقينياً عن الأشياء المادية . ولكن قبل أن أبحث في إمكان وجود أشياء كهذه خارج ذاتي ، ينبغي أن أنظر في معانيها من حيث وجودها في فكري ، وأن أرى أيها متميز وأيها مبهم .

٢ - أرى أولاً أنني أتخيل بتميز ذلك الكم الذي شاع لدى الفلاسفة أن يطلقوا عليه لفظ «الكم المتصل» أو الامتداد في الطول والعرض والعمق ، وهو الامتداد الذي يكون في ذلك الكم ، أو بعبارة (١٤م - ديكارت)

أدق يكون في الأشياء التي نصفها به (١). ويضاف إلى هذا أني أستطيع أن أحصى فيه أجزاء كثيرة مختلفة ، وأن أنسب إلى كل جزء منها جميع أنواع المقادير والأشكال والمواضع والحركات . وأستطيع أخيراً أن أعين لكل واحدة من هذه الحركات جميع أنواع المدة.

ولا يقف الأمر عند معرفتي لهذه الأشياء بوضوح حين أنظر فيها كذلك بوجه عام ، بل إن شيئاً من الانتباه يجعلني أهتدي إلى ما لا يحصى من الخواص المتصلة بالأعداد والأشكال والحركات وما شابهها مما تظهر حقيقتها بقدر عظيم من البداهة ومما تلائم طبيعتي ملائمة تخيل لي أني لم أتعلم شيئاً جديداً وإنما تذكرت ما كنت أعلمه من قبل ، أعني أني أدركت أشياء كانت في ذهني من قبل وإن لم أكن قد وجهت إليها فكري بعد .

٤- وبما أراه هنا من الأهمية بمكان ، أني أجد في نفسي ما لا حصر له من الأفكار عن أشياء معينة لا يصح اعتبارها عدماً محضاً ، مع أن أنه ربما لم يكن لها وجود خارج فكري ، وليست من صنعى ، مع أن في مقدورى أن أفكر فيها أو ألا أفكر ، بل لها طبيعتها الحقيقية الثابتة (٢). مثال ذلك حين أتخيل مثلثاً ، حتى لو لم يكن له قط وجود خارج فكري ، لا يخلو الأمر من أن لهذا الشكل طبيعة

(١) أى الأشياء المادية التي ينسب إليها الإمتداد والنعم .

(٢) هذا ما يسمى «ثبوت الماهيات وتحقيقها» عند فلاسفة العصر الوسيط.

() قارن هذا بمباحث الماهية والوجود عند المتكلمين الإسلاميين .

أو صورة أو « ماهية » معينة محددة ، هي ثابتة وخالده ، وليست من اختراعى ولا معتمدة على ذهنى بتاتاً ؛ كما يبدو أننا نستطيع أن نثبت خواص مختلفة لهذا المثلث ، كأن تكون زواياه الثلاث مساوية لزاويتين قائمتين ، وأن تكون الزاوية الكبرى مقابلة للضلع الأكبر ، وخواص أخرى كهذه ، أتبينها فيه الآن . سواء أردت ذلك أم لم أرده — بقدر عظيم من الوضوح والبداهة ، مع أن هذا الأمر لم يخطر ببالى بتاتاً حين تخيلت مثلثاً لأول مرة ولهذا لا يمكن أن يقال إن هذه الخواص من صنعى واختراعى .

هـ — ولا وجه للاعتراض هنا بأن هذه الفكرة عن المثلث ربما وردت على ذهنى عن طريق حواسى ، لأنى رأيت فى بعض الأحيان أجساماً ذات شكل ثلاثى : إذ أن فى مقدورى أن أرسم فى ذهنى ما لا يخص من الأشكال الأخرى ، وليست تقوم لدينا أقل شبهة فى أن حواسى ما وقعت عليها أبداً ، ولكنى مع ذلك أستطيع أن أثبت خواص مختلفة تتصل بطبيعتها كما تتصل بطبيعة المثلث ، وكلها ضحيحة بلا ريب ، مادمتُ أتصورها بوضوح وتميز . ويترتب على هذا أنها شيء ؛ لا عدم . محض ، لأن من الأمور البديهية جداً أن كل ما هو حق فهو شيء ، إذ أن الحق والوجود متنوان . وقد أسهبت فيما تقدم فى الإثبات أن كل ما أعرفه بوضوح وتميز فهو حق .

بل لو لم أكن قد أثبت هذا المبدأ ، فطبيعة ذهني تحملني على التسليم بصحة الأشياء التي أتصورها بوضوح حين أتصورها على هذا الوجه . وأتذكر أني عندما كنت لا أزال شديد التعلق بموضوعات الخواص قد عدت من أشد الحقائق ثبوتاً واستقراراً تلك التي كنت أتصورها بوضوح وتميز عن الأشكال والأعداد ومئات الأشياء المتصلة بالحساب والهندسة .

٦- فإذا كان يلزم من استطاعتي أن أستخلص من فكري فكرة عن شيء ما ؛ أن كل ما أبين في وضوح وجلالة أنه يخص ذلك الشيء إنما يخصه في الواقع ، أفلا أستطيع أن أستخلص من ذلك حجة ودليلاً برهانياً على وجود الله ؟ (١) .

لا جرم أني أجد في نفسي فكرة عن الله - أي فكرة عن موجود مطلق الكمال - كما أجد في نفسي فكرة عن أي شكل أو عن أي عدد ، وأنني أعرف أن الوجود الفعلي والابدئي من خواص طبيعته ، وأعرف ذلك على وجه لا يقل وضوحاً وتميزاً عن معرفتي أن كل ما أستطيع أن أثبت عن أي شكل أو عن أي

(١) يعود ديكارت هنا إلى « الدليل الأولوجي » على وجود الله (انظر

كتابنا : « ديكارت » . الطبعة الخامسة - سنة ١٩٦٥) .

عدد إنما يخص طبيعة ذلك الشكل أو ذلك العدد فى الحقيقة .
ويترتب على هذا أنه حتى لو لم يكن كل ما انتهت إليه فى التأملات
السابقة صحيحاً ؛ فإن وجود الله يجب أن يقع فى ذهنى على الأقل
بمثل اليقين الذى رأيته حتى الآن لجميع الحقائق الرياضية التى
لا تتصل إلا بالأعداد والأشكال ، وأن يكن ذلك لا يبدو أول الأمر
جلياً كل الجلاء ؛ بل يبدو أن فى ظاهره مغالطة .

ذلك أن اعتيادى فى سائر الأشياء الأخرى أن أميز بين
الوجود والماهية ؛ قد يسر لى الميل إلى الاعتقاد بأن الوجود
يمكن أن ينفصل عن ماهية الله ؛ وأنا لذلك نستطيع أن نتصور
الله غير موجود فى الواقع . ولكنى حين أفكر فى الأمر بمزيد
من العناية ، أرى بجلاء أن الوجود لا يمكن أن ينفصل عن ماهية
الله ، كما لا يمكن أن ينفصل عن ماهية مثلث مستقيم الأضلاع
أن زواياه الثلاث مساوية لزاويتين قائمتين ؛ وكما لا يمكن أن
تفصل فكرة الوادى عن فكرة الجبل ؛ لهذا لا يكون تصورنا
إلهاً — أى موجوداً مطلق الكمال — ينقصه الوجود أى ينقصه
كمال ما ، أقل تناقصاً من تصورنا جبلاً غير ذى واد^(١) .

(١) انظر « الاعتراضات والردود » ، ٢٤١ ، (أ-ت ، م ٧ ص ٩٧-١٠٠) .

٧ — ولكن إذا كنت في الحقيقة لا أستطيع أن أتصور إلهاً
 بغير وجود ؛ كما لا أستطيع أن أتصور جبلاً بغير واد ، فإنني
 كوني أتصور الجبل مع الوادي لا يقتضي وجود أي جبل في
 الخارج ؛ وكذلك مهما أكن أتصور الله ذا وجود ، فليس هذا
 بمقتض — فيما يلوح لي — أن يكون الله موجوداً في الواقع : فإن
 فكري ليس له سلطان على الأشياء . وكما أن في وسعي أن
 أتخيل فرساً ذا جناحين — مع أنه لا وجود في الخارج لفرس
 ذي جناحين . كذلك ربما استطعت أن أنسب الوجود إلى الله ،
 وإن لم يكن لله وجود .

٨ — لكن القياس هنا مع الفارق ، والاعتراض ينطوي على
 مغالطة : إذ أن كوني لا أستطيع أن أتصور جبلاً بغير واد لا يقتضي
 وجود أي جبل ولا أي واد في الخارج ، وإنما يقتضي أن الجبل
 والوادي — سواء كانا موجودين أو غير موجودين — لا ينفصل الواحد
 منهما عن الآخر أما كوني لا أستطيع أن أتصور الله إلا موجوداً ،
 فيقتضي أن الوجود غير منفصل عنه ، ومن ثم أنه موجود حتماً .
 وليس — فكري هو الذي يحصل هذا الوجود ولا هو الذي يفرض
 سلطانه على الأشياء . بل على العكس إن الضرورة التي تقع في
 الشيء نفسه ؛ أي ضرورة وجود الله ، هي التي تجعلني أنحو هذا

النحو من التفكير: لأنه ليس في وسعي أن أتصور إلهاً لا وجود له أي أن أتصور موجوداً ذا كمال مطلق، كما في وسعي أن أتخيل فرساً ذا جناحين أو غير ذي جناحين .

٩ - ولا ينبغي الاعتراض هنا أيضاً بأن في الحقيقة مضطر إلى التسليم بأن الله موجود . بعد أن افترضت أنه حاصل على أنواع الكمال جميعاً ، مادام الوجود واحداً منها ، لكن افترضى الأول لم يكن في الواقع ضرورياً ، كما أنه ليس من الضروري أن نعتبر أن جميع الأشكال ذات الأضلاع الأربعة يمكن أن ترسم في الدائرة . ولكن لو افترضت وجود هذا الخاطر لدى ، لكنت مضطراً إلى التسليم بأن المعين يمكن أن يرسم في الدائرة . لأنه شكل ذو أربعة أضلاع ، ولكنت إذن مضطراً إلى التسليم بأمر باطل . أقول إننا لا ينبغي أن نورد اعتراضاً كهذا : لأنه وإن لم يكن من الضروري أن يرد على بال في وقت خاطر عن الله ، إلا أنه كلما سئح لي خاطر عن موجود أول أعلى ، واقتبست فكرة عنه من ذخيرة ذهني - إن صح هذا القول - فمن الضروري أن أنسب إليه سائر أنواع الكمال وإن لم أعمد إلى إحصائها جميعاً ولا إلى صرف عنايتي إلى كل واحد منها على وجه الخصوص . وهذه الضرورة كافية - متى تبين أن الوجود كمال - في أن

تحملى على أن أستنتج أن هذا الموجود الأول الأعلى موجود حقاً (١). كذلك وإن لم يكن من الضروري أن أتخيل مثلثاً أبداً ، إلا أنى كلما أردت أن أعتبر شكلاً مستقيماً الأضلاع مؤلفاً من ثلاث زوايا فحسب ، لزمنى أن أنسب إليه جميع الخواص التى تعين على أن أستنتج أن زواياه الثلاث لا تزيد على زوايتين قائمتين ، مع أن هذا الأمر بالذات ربما لا يكون حينئذ ملحوظاً عندى . ولكن حين أنظر فى أى الاشكال يمكن رسمها فى الدائرة لا يلزمنى بأى وجه من الوجوه أن أعتبر أن جميع الاشكال ذوات الأضلاع الأربعة تدخل فى عدادها ؛ بل على العكس ليس فى استطاعتى أن أتوهم وقوع هذا ، مادمت لا أريد أن أتلقى فى فكرى إلا ما أستطيع أن أتصوره تصوراً واضحاً متميزاً . وإذن فهناك فرق كبير بين الافتراضات الباطلة ، كهذا الافتراض الأخير وبين الأفكار الصحيحة التى نشأت معى ، والتى أولها وأهمها فكرتى عن الله .

١. — ذلك أنى فى الواقع أتبين من وجوه كثيرة أن هذا

(١) يمكن تلخيص هذا الدليل على الوجه الآتى : ١ — الله بتعريفه هو الكائن الكامل ، ٢ — الوجود كمال ؛ ٣ — وإذن فالله موجود.

المعنى ليس شيئاً مصطنعاً ولا مخترعاً ؛ ولا معتمداً على فكرى
فحسب ؛ بل إنه صورة لطبيعة حقيقية ثابتة : أولاً ، لأنى
لا أستطيع أن أتصور غير الله شيئاً يخص الوجود ماهيته على جهة
الضرورة ؛ ثم لأنه لا يمكننى أن أتصور إلهين أو أكثر على شاكلة
وإذ سلمنا بأن ثمة إلهاً هو الآن موجود ! فإنى أرى بوضوح أنه
لا بد أن يكون موجوداً منذ الأزل ولا بد أيضاً أن يكون موجوداً
إلى الأبد ؛ وأخيراً أتصور فى الله صفات أخرى كثيرة لا أستطيع
أن أنقص أو أن أغير منها شيئاً (١) .

١١ - على أنه ينبغي دائماً ؛ أياً ما كانت الحجة ، الدليل الذى
أستعمله ، أن نعود إلى ما ذكرت من أنه ما من شيء يقوى على
إقناعى إقناعاً تاماً ، إلا ما أتصوره تصوراً واضحاً متميزاً . ومع
أن من الأمور التى أتصورها على هذا النحو ما تكون معرفتها فى
الحقيقة بينة لكل واحد . ومنها ما لا تكشف معرفتها إلا لمن
يعملون النظر فيها ويطلبون الفحص عنها . إلا أن الأمور التى
من هذا النوع الأخير . متى تم الكشف عنها . لم تكن فى نظر
الناس أقل يقيناً من الأمور التى من النوع الأول . فلو أخذنا مثلاً

(١) يرى ديكارت الى بيان أن الله منزّه عن مشابهة المخلوقات ومتميز عنها :
لأن الماهية فيه هى عين الوجود ، ولأنه بالتعريف هو الواحد الأحد ، ولأنه بالتعريف
هو الأزلى الأبدى فى ذاته وصفاته .

أى مثلث قائم الزاوية : وجدنا أنه وإن كان لا يتجلى لنا أول الأمر أن مربع قاعدته يساوى مربعى الضلعين الآخرين . كما يتجلى لكل واحد أن قاعدته مقابلة للزاوية الكبرى . إلا أننا متى تبيننا هذا الأمر مرة . استيقنا من صحته استيقاننا من صحة الأمر الآخر .

١٢ — أما فيما يتعلق بالله . فلو لم يكن ذهنى مشغولاً بأحكامه السابقة . ولو لم يكن فكرى منصرفاً على الدوام إلى صور الأشياء الحسية ، لما كان هنالك شيء أعرفه بأسرع ولا أيسر مما أعرف الله فهل هنالك ما هو أوضح وأبين من القول بأن هنالك إلهاً ، أى مرجوداً أعلى كاملاً ، قد تفردت ماهيته بأن الوجود الضرورى أو الأبدى منظور فيها ، وإذن فهو موجود ؟

١٣ — ومع أنى لى أتصور هذه الحقيقة جيداً قد احتجت إلى مجهود ذهنى كثير ، لكننى الآن لا أوقن بها فحسب كما أوقن بما يبدو لى أنه أكثر الأشياء يقيناً ، بل ألحظ أيضاً أن ما للأشياء الأخرى من يقين إنما يعتمد عليها اعتماداً مطلقاً ، بحيث يصح لى أن أقول إنه بغير هذه المعرفة يستحيل معرفة أى شيء معرفة كاملة

١٤ - ذلك أني وإن كنت مطبوعاً على أن أعجز، متى أدركت أمراً بوضوح وتميز، عن أن أصد نفسي عن الاعتقاد بأنه حق، إلا أن نفسي مجبولة أيضاً على أن تجعلني عاجزاً عن تركيز ذهني في أمر واحد باستمرار. ولما كنت كثيراً ما أتذكر أني فيما مضى قد حكمت على شيء بأنه حق، دون أن أستطيع تذكر الأسباب التي ساقنتني إلى هذا الحكم، فربما تعرض لي حينئذ أسباب أخرى تجعلني أغير رأيي بسهولة، إذا كنت أجهل أن هنالك إلهاً؛ وإذن فلن يكون لدى أبداً علم حقيقي ويقيني بأي شيء كان بل آراء مبهمّة مزعجة فحسب^(١).

١٥ - مثال ذلك أني حين أنظر في طبيعة المثلث المستقيم الاضلاع، يتبدى بوضوح لي - أنا الذي على شيء من الدراية بأصول الهندسة - أن زواياه الثلاث مساوية لقائمتين؛ وأجد من المستحيل؛ حين أعمل الفكر في البرهنة على ذلك، أن أعتقد ما يخالفه. ولكن متى صرفت فكري عنه فقد يحتمل جداً أن أشك في صحته - مع أني لا أفأ أنذكر أني أدركته إدراكاً واضحاً إذا لم أكن أعلم بوجود إله. لأنني أستطيع أن أقنع نفسي بأنه قد

(١) لأننا حين نجعل وجود الله لا يكون لدينا ما يضمن دوام اليقين في برهات الزمان (انظر: عثمان أمين: «ديكارت» الطبعة الثالثة سنة ١٩٥٣ ص ١٥٨).

صار ديدناً لي أن أخطيء بسهولة حتى في الأمور التي أظن أنني أدركها بأوفر قسط من البداهة واليقين : نظراً إلى أنني أتذكر أنني كثيراً ما ظننت بأشياء كثيرة أنها حقيقية و يقينية . ثم تبينت بعد ذلك لأسباب أخرى أنها باطلة على الإطلاق .

١٦ - ولكن بعد أن تبينت أن الله موجود . إذ تبينت في الوقت نفسه أن الأشياء جميعاً معتمدة عليه . وأنه ليس بمخادع (١) وخلصت من ذلك إلى القول بأن كل ما أتصوره بوضوح وتميز لا بد أن يكون صحيحاً . ولو أنني لم أعد أفكر في الأسباب التي دعيت إلى الحكم بأنه صحيح . مكثفياً بأن أتذكر أنني قد أدركته بوضوح وتميز ، لا أجد عند المعارضين دليلاً واحداً يحملني على الشك في صحته ، وبناء على هذا يكون لدى علم صحيح و يقيني وهذا العلم نفسه يمتد كذلك إلى سائر الأشياء التي أتذكر أنه قد سبق لي إقامة البرهان عليها . كحقائق الهندسة وماشابهها ، لأنني أتساءل هنا : ما الاعتراضات التي يمكن إيرادها عليها لتجعلني أضعها موضع الشك ؟ أيعترض بأن طبيعتي من شأنها أن تجعلني

(١) يرى ديكارت أن صدق الله هو أساس اليقين في علومنا البشرية (انظر :

كتابنا « ديكارت » — الطبعة الثالثة — ص ١٥٥) .

عرضة للخطأ في أغلب الأحيان ؟ لكنني قد علمت أنني لا أستطيع أن أخطئ، في الأحكام التي تكون لي معرفة واضحة بأسبابها . أو يعترض بأن أموراً كنت أحسبها صحيحة و يقينية ، ثم تبينت بعدئذ أنها باطلة ؟ لكنني لم يكن لي بهذه الأمور معرفة واضحة متميزة ، ولما كنت إلى ذلك الحين أجهل القاعدة التي أستوثق بها من الحقيقة ، فقد اضطررت إلى التصديق اعتماداً على أسباب تبينت بعدئذ أنها أقل قوة مما توهمت فيها حينذاك . وإذن فأي اعتراض آخر يمكن إيرادها ؟ قد يعترض بأنى ربما أكون نائماً (وهو اعتراض قد أوردته أنا نفسي فيما تقدم) أو أن جميع ما يخالج نفسي من خواطر ربما يكون أضغاث أحلام تساورنا أثناء النوم ؟ ولكن حتى ولو كنت نائماً ، فلن يغير ذلك من الأمر شيئاً : لأن كل ما يعرض لذهني ببداهة فهو صحيح على الإطلاق^(١) .

١٧ — وإذن فقد وضح لي كل الوضوح أن يقين كل علم وحقيقته إنما يعتمدان على معرفتنا للالة الحق : بحيث يصح لي أن أقول إنني قبل أن أعرف الله ما كان بوسعي أن أعرف شيئاً

(١) في النوم لا تبطل قوانين العقل وإنما تقف ضوابط الحواس .

آخر معرفة كاملة . والآن وقد عرفت سبب حازه ، قد تيسر لي السبيل
إلى اكتساب معرفة كاملة لأشياء كثيرة . ولا تقتصر هذه المعرفة
على الأمور المتصلة بالله والأمور العقلية الأخرى ، بل تتناول
أيضاً الأمور المختصة بالطبيعة الجسدية ، من حيث أنها تصلح
موضوعاً لبراهين أصحاب الهندسة الذين لا يعنيه البحث في
وجودها .

التأمل السادس

في وجود الأشياء المادية وفي التمييز
الحقيقي بين نفس الإنسان وبدنه

تقديم

(المترجم)

يختلف موضوع هذا التأمل عن موضوع سائر التأملات السابقة من حيث الصعوبات والإشكالات التي تعالج فيه : ذلك أن غرض ديكارت أن ينظم في فلسفته لجنة محبوكه من الاستدلالات ، بحيث أنه متى تم اكتساب حقيقة أولى ازمت عنها سلسلة الحقائق الأخرى جميعا . وهو واجد هذه الحقيقة الأولى في واقعة « الكوجيتو » ، وهي ثبوت الإنية أى الذات المفكرة . لكن الواقع أن مثل هذا التدرج إلى الخلف يكون ممكناً بمقدار ما يستطيع العقل أن يرقى من معلول إلى علة ، ومن نتيجة إلى مبدأ . ويمكن أن يقال إنه لا صعوبة إلى حد ما في الانتقال من وجود النفس التي هي معلول إلى وجود الله ، الذى هو علة لها ؛ لكن الانتقال من العلة إلى جميع ما يمكن أن تحدثه من معلولات ، ليس استدلالاً حاسماً قوياً : فوجود المعلول يثبت وجود العلة ، لكن وجود العلة ، لا يثبت الوجود الواقعى لجميع المعلولات التي كان من الممكن أن تحدثها . وبعبارة أخرى ، هل يلزم من كونى أعرف الله (م ١٥ - التأملات)

باعتباره قادراً على أن يخلق عالماً بخارجياً ، أن هذا العالم الخارجي قد خلقه الله بالفعل ؟ إن قلنا نعم ، لزم أن نسلم بأن كل ما أستطيع أن أتصوره ممكناً بوجود العلة قد تحقق أو سيحقق يوماً ما : وهذا هو ما سيذهب إليه « سبينوزا » الذى يرى أن جميع الممكنات قد ارتقت إلى رتبة الوجود ، على جهة الضرورة وعلى التعاقب .

ولكننا إذا قلنا إن الممكن ليس دليلاً على الوجود ، فلا يلزم من أن كونى مالكا لفكرة إله يمكن أن يكون خالقاً ، أن هذا الإله خالق بالفعل ، وإنما التجربة وحدها هى التى تستطيع أن تقطع فى الأمر . ولكننا نتساءل : هل الرجوع إلى التجربة ممكن فى مذهب كيمذهب ديكارت يضع موضع الشك كل ما لم يكن مرتبطاً ارتباطاً عقلياً وثيقاً ؟ نعم يمكن ذلك ، بفضل ما يسميه بالصدق الإلهى .

غير أنه يمكن الاعتراض أيضاً بأن إمكان الخطأ الذى هو من خصائص الإنسان ، قد هون من شأن الصدق الإلهى . ومن أجل هذا كان بحث هذه المسألة : « هل العالم الخارجى موجود ، مرده إلى نوع من التقريب : إذا سلمنا بأن بعض الوقائع الطبيعية تحملنا على الاعتقاد بوجود العالم ، فبأى معيار نبين نصيب الخطأ الإنسانى ونصيب الصدق الإلهى ؟

لا نستطيع الخروج من هذا الإشكال إلا بالافتراض البسيط وهو أن نعرف :

١ - إذا كان وجود العالم ممكناً .

٢ - وإذا كان محتملاً .

٣ - وإذا كانت تويده الوقائع أو تناقضه ، وذلك هو الطريق الذى سلكه ديكارت .

يقع هذا التأمل فى ثلاثة أقسام رئيسية :

القسم الأول : فى الأدلة على وجود الأشياء المادية :

لم يبق على إلا أن أبحث عما إذا كانت الأشياء المادية موجودة ، فأقول أولاً إن الأشياء المادية على الأقل ممكنة باعتبارها موضوعاً للهندسة (أى باعتبارها ممتدة) : فإننى إذا اعتبرتها من هذه الجهة . تصورتها تصوراً متميزاً جداً ، والله قادر على إيجاد كل ما أتصوره فى تميز وكل ما لا ينطوى على تناقض .

ولكن هل الأشياء المادية موجودة وجوداً واقعياً ؟ .

يبدو أن القدرة على تخيل الامتداد تعطينا دليلاً محتملاً على

وجود الأشياء المادية : ذلك أن التخيل متميز كل التميز عن التعقل المحض . فإني حين أتخيل مثلنا ، لا يقتصر تخيلي على أن أتصور أنه شكل مؤلف من ثلاثة أضلاع ، بل أزيد عليه أني أرى هذه الأضلاع الثلاثة ماثلة حاضرة بقوة الذهن . من أجل هذا كنت محتاجا ، لكي أتخيل ، إلى مجهود ذهني خاص لا أبذله حينما أتعقل .

يضاف إلى هذا أن قوة التخيل هذه ، من حيث إنها مغايرة لقوة التصور ، ليست ضرورية لماهيتي . ولو لم تكن لدى قوة على التخيل لما تغير حال عما أنا عليه الآن ، ولبقيت شيئا مفكرا .

ويبدو أنه يلزم من هاتين للملاحظتين أن التخيل يقتضى وجود شيء متميز عن ذهني ؛ فكأن الذهن ، في حال التعقل المحض ، يلتفت ضوب ذاته وينظر فيما يحتوى عليه من أفكار ، كفكرة المثلث على العموم ؛ في حين أن الذهن ، عندما يتخيل ، إنما يلتفت صوب الجسم وينظر إلى ما فيه من صورة حسية تطابق الفكرة التي كونها بنفسه أو التي تلقاها عن طريق الحواس . وإذن فيبدو أن التخيل إنما هو التفات القوة العارفة إلى شيء حاضر وثيق الصلة بها هو الجسم ، وإذن فاستطيع أن أستنتج من هذا أن الجسم موجود .

لكن هذا التفسير لا يبدو أن يكون محتملاً .

وبعد أن نظرنا في المخيلة ، ينبغي أن ننظر في الحس ، فلربما استعملنا أن نستفيد من ذلك دليلاً مقنعاً على وجود الأجسام .
وهنا ثلاثة أمور تحتاج إلى بيان :

١ — ما الأشياء التي حسبتها فيما مضى صحيحة ، وقد كنت تلقيتها من الحواس ، وعلى أي الأسس كان يستند هذا الاعتقاد ؟

٢ — الأسباب التي اضطرتني بعدئذ إلى أن أشك فيها .

٣ — ما ينبغي أن أعتقد الآن في هذا الأمر .

١ — أحسيت أن لي جسماً ، وأن هذا الجسم موضوع بين أجسام كثيرة أخرى يحصل له منها منفعة أو مضرة . وقد لاحظت في هذه الأجسام الغريبة صفات كالصلابة والحرارة واللون إلخ ، فضلاً عن الامتداد والشكل والحركة . والسبب الذي دعاني إلى الاعتقاد بوجود هذه الموضوعات هو أن الأفكار عن الأشياء الحسية كانت تطرأ لذهني بدون رضائي ، وإذن فقد كنت أحسبها ساذجة من علل أخرى . ولما لم أكن أعرف عن هذه العلل أي معرفة أخرى ، فقد حكمت بأنها شبيهة بهذه الأفكار التي كانت لدى عتيا — وكان يبدو لي أن هذا كله قد تعلمته من الطبيعة

ذاتها بانتظار إلى أن جميع هذه الأحكام قد تكونت في نفسى قبل سن التفكير بزمان طويل .

٢ - ولكنى قد اضطررت منذ ذلك الحين إلى الشك في هذا كله : لاني لاحظت عن الحواس أولاً أنها عرضة لأوهام ، ثم ساقبتى أحلام النوم إلى الظن بأن مدركات اليقظة ربما كانت أحلاماً كذلك ، وأخيراً لما فرضت باني أجهل خالق وجودى ، استطعت أن اعتقد أن الطبيعة قد جعلتنى على جبلة بحيث أخطئ دائماً حتى في أشد الأشياء بداهة .

أما ذلك الميل الطبيعى الذى كان يحملنى على الثقة في الحواس ، فقد نجشبت أن من الممكن أن يكون فاسداً ، بالنظر إلى أن الطبيعة تسوقنى أحيانا إلى أشياء يضر فنى العقل عنها .

ثم إن الأفكار الحسية لا تعتمد آخر الأمر على إرادتى ، لكن من الممكن أن توجد في نفسى قوة من شأنها أن تحدثها ، وإن لم أكن قد اكتسبت أى معرفة بها حتى الآن .

٣ - الدليل الصحيح على وجود الأجسام : لكن الآن قد تقدمت في معرفة نفسى وفي معرفة خالق وجودى أيضاً ، فما الذى ينبغى أن أجعله لنفسى معقداً ؟

أولاً، مادامت جميع الأشياء التي أتصورها في وضوح وتميز يمكن أن يكون الله قد أوجدها على نحو ما أتصورها ؛ فيكفي أن يتيسر لي تصور شيء بدون شيء آخر ، لكي أستوثق من أن الشيتين متغايران في الواقع ، لأن من الممكن أن يكونا موجودين على انفراد ، على الأقل بقدرة الله الواسعة . ولكن لدى فكرة واضحة جداً عن نفسي، ومن حيث أني شيء مفكر لا ممتد ، ولدى فكرة واضحة جداً عن الجسم من حيث أنه شيء ممتد لا مفكر ، وإذن فالإنيّة المفكرة والجسم شيان متميزان مادام يمكن تصور أحدهما متميزاً عن الآخر .

والآن لدى قوى حاسة ؛ لكن هذه القوة المنفعلة في ذاتها تقتضي لكي تقوم بمهمتها أن تكون هناك قوة فاعلة تبعث فيها الأفكار عن الأشياء الحسية . لكن هذه القوة الفاعلة لا يمكن أن تكون في ، مادمت لست إلا شيئاً مفكراً ، ومادامت هذه القوة لا تقتضي الفكر ولا هي في وعي . وإذن فهذه القوة خارجة عني .

لكن هذه القوة يمكن أن تكون إما جسماً يحوي . على جهة الصورة ، ما هو موجود على جهة الموضوع ، في أفكارى

عن الأشياء الحسية ، ولما أن تكون إلهاً حاصلًا على جهة الشرف ، على كل ما هو موجود ، على جهة الموضوع ، في هذه الأفكار .

لكن الله الخالق لوجودي قد أعطاني ميلاً قوياً إلى الاعتقاد بأن هذه الأفكار صادرة من الأشياء الجسدية . وإذن فهذه الأشياء موجودة في الواقع .

القسم الثاني : في طبيعة الأشياء المادية :

والآن ما الذي نستطيع أن نعرفه عن طبيعة هذه الأشياء المادية ؟ ربما لم تكن هذه الأشياء على نحو ما أدركها بواسطة الحواس ، لأن في هذا الإدراك كثيراً من الغموض والإبهام . لكن جميع ما أتصوره في الأشياء المادية بوضوح ، أي جميع الأشياء التي هي موضوع الرياضيات الخالصة ، هي على الأقل موجودة فيما حقا .

أما فيما يتعلق بالأشياء الأخرى ، أي الأشياء الجزئية ، كالجم الظاهر للشمس أو الأشياء المبهمة ، كالضوء والصوت ، فلنبتغي بصدد ما أعرف ما ترشدني الطبيعة إليه ، لأن هذه الطبيعة جاءت من الله ، فلا تحوم حولها بشبهة . الكذب في كل ما ترشدني إلى أنه حق .

أول ما ترشدني الطبيعة إليه في صراحة هو أن لي بدنًا ، وأنى لست مقبلاً فيه كالنوتى في سفينته ، بل لئن متحد به اتحاداً يجعلنى وإياه شيئاً واحداً، بحيث أن بدنى لو أصابه جرح لم يقتصر أمرى على أن أدرك ذلك الجرح بالذهن كما يدرك النوتى في سفينته عيباً ، بل أشعر بالألم منه ، فأنتبه إليه .

وتعلمنى الطبيعة أيضاً أن أجساماً أخرى كثيرة تحيط بجسمى ، وأن هذه الأجسام تحدث فى نفسى مدركات مختلفة ، وأنها لا بد أن تكون مغايرة بعضها لبعض ، وأنها ما دامت تسبب لى ألماً ولذة فيستطيع جسمى أن يتلقى منها ألواناً من الراحة أو المتاعب .

ولكن هناك أموراً أخرى أنسبها خطأ إلى الطبيعة إنما تسربت إلى ذهنى بلا تبصر ، مثل رأى الذهاب إلى أن فى الجسم الساخن شيئاً يشبه الحرارة التى فى " كل ما يحق لى أن أعتقده هو أنه يوجد فى النار شيء يشترى فى " الشعور بالحرارة . وكل خطأ من هذا النوع ينشأ من أنى لم أتبع الطبيعة ، بل أفسدت نظام الطبيعة : لأنه ليس للمدركات غاية سوى أن تعلمنى ما هو نافع أو ضار ، وهى فى هذا واضحة ومتميزة ، ولكنى أستعملها كقواعد لمعرفة مياحة الأجسام .

القسم الثالث : لا يمكن اتهام الطبيعة بأنها تجعلنا نخطئ في أمر

الاشياء النافعة أو الضارة :

ومع ذلك فيبدو ، حتى لو فهمنا على هذا النحو الغرض الطبيعي لمركباتنا ، أن هناك محلاً لأن نتهم الطبيعة بأنها تسوقنا إلى الخطأ حتى في الاشياء التي ينبغي أن تطلب أو تتجنب : فمثلاً إذا وضع شيء من السم في اللحم ، فالطبيعة يمكن أن تدعوني الى تناول هذا السم . صحيح أن الطبيعة يمكن أن يلتبس لها العذر ، لأنها إنما حملتني على اشتهاء اللحم لا السم الذي تجهله ، ولا عجب إذا لم تكن طبيعتي عارفة بكل شيء ولكننا نخطئ في الاشياء نفسها التي تسوقنا الطبيعة إليها مباشرة : فالمرضى بداء الاستسقاء تمليه الطبيعة رغبة في الشرب مع أن الشرب ضار به .

فإذا قيل إن طبيعة هذا المريض قد فسدت أو انحرفت ، قلنا : لم تكون طبيعة المريض ، الذي هو من مخلوقات الله ، طبيعة فاسدة أو مغيبة ؟

وللإجابة على هذا الإشكال ينبغي أولاً أن نعرف أموراً :

١ - أن النفس غير منقسمة ، لكن الجسم مركب من

أجزاء .

- ٢ — وأن النفس لا تتأثر مباشرة إلا بما يحدث في المخ ،
 ٣ — وأن حركة معينة من حركات المخ تحدث شعوراً معيناً .
 ٤ — وأن هذا الشعور هو في أغلب الأحيان نافع لحفظ
 البدن ، ولا سبيل إلى أن تؤمل ما هو خير منه .

لهذا نجد أن جفاف الحلقوم يولد بتأثيره على المخ رغبة في
 الشرب ؛ وهذا خير ، لأن جفاف الحلقوم يأتي غالباً من أن
 الشرب يكون في تلك اللحظة ضرورياً للبدن . فإذا كان هذا
 الجفاف ينشأ بالعرض من علة أخرى ، كالاستسقاء ، فلا بد أن
 يولد أيضاً الرغبة في الشرب . صحيح أن هذه الرغبة في هذه الحالة
 وخيمة العاقبة ؛ لكن هذا شر عرضي ، ونتيجة محتومة لقانون غايته
 تحقيق مصلحة البدن .

وإذن فمن المحقق ، فيما يتعلق بمصلحة البدن أو مضرته ، أن الحواس
 ترشدني إلى الصواب أكثر مما توقعني في الخطأ . وإذا أضفت إلى هذا
 أنني أستطيع أن أجعل من بعض حواسي رقيباً على بعضها الآخر ، وأن
 أجعل عليها رقيباً من الذاكرة والذهن ، فليس يحق لي أن أخشى
 الخطأ فيما تعرضه الحواس على كل يوم .

وليس يحق لي أيضاً أن أقف عند الاعتراض بمسألة النوم ،

لأنى أرى الآن بين اليقظة والنوم فرقاً كبيراً ؛ إذ أن الأشياء
التي تعرض فى النوم غير متسقة؛ فإذا تراءت لى لجأة صورة رجل
دون أن أرى من أين أتت ولا إلى أين تذهب ، فهذا يفيد أنى
حالم. ولكن إذا رأيت الأشياء وعرفت من أين تأتي وإلى أين تذهب
وتبينت الزمان الذى تظهر فيه، وإذا استطعت أن أربط بين شعورى
بها وبين سائر ما فى الحياة من أشياء وأحداث، استطعت أن أكون
مستوثقاً من أنى أراها وأنا يقظان .

وإذن فنى كانت حواسى المختلفة على اتفاق فيما بينها، وكانت
جميعها على اتفاق مع ذاكرتى ومع إدراكى ، فنى مقدورى أن أحكم
بالوجود على وجه اليقين . وليس من سبيل إلى أن أخطئ . فى هذا
الحكم ، فما كان الله مضلاً .

التأمل السادس

في وجود الأشياء المادية وفي التمييز الحقيقي
بين نفس الإنسان وبدنه

١- لم يبق عليّ الآن إلا أن أفحص عن وجود الأشياء المادية. ومن المحقق أني بهذا الصدد أعلم أن وجود الأشياء المادية ممكن، من حيث إنها تعتبر موضوعاً لعلم الهندسة^(١)، نظراً إلى أني حين أعتبرها من هذه الجهة أتصورها تصوراً واضحاً جداً ومتميزاً، فما من شك أن الله قادر على خلق جميع الأشياء التي أستطيع أن أتصورها في تميز، وأنا ما حكمت قط بأن شيئاً من الأشياء يمتنع عليه سبحانه إلا لما وجدت من التناقض في تصوره^(٢).

(١) أي باعتبارها ممتدة.

(٢) تبين هذه الفقرة الأولى أن وجود العالم المادي ممكن، لأنني أستطيع أن أتصور الجسم متميزاً عني، وأن الله يستطيع أن يخلق على حدة كل ما أستطيع أن أتصوره على حدة؛ وإذن فالاستدلال في صورته الأولى كما يلي: كل تصور متميز يدل على إمكان وجود متميز، فإذا خطونا خطوة أخرى رأينا «مالبرانش» يصرح بأن كل ما يتصور على حدة فهو موجود على حدة، وهذا أساس ما ذهب إليه من ثنائية بين كل ما هو جسماني وكل ما هو نفسي.

٢ — يضاف إلى هذا أن ملكة التخيل التي لدى والتي أشعر بأنني أستهملها حين أعمد إلى النظر في الأشياء المادية ، تستطيع أن تحملني على الاعتقاد بوجود هذه الأشياء، لأنني حين أمدن النظر في ماهية التخيل ، أجد أنه ليس سوى التفات الملكة العارفة (١) إلى الجسم الذي هو وثيق الصلة بها والذي هو لذلك موجود .

٣ — ولكي أزيد هذا جلاءً ، ألاحظ أولاً الفرق بين التخيل وبين التعقل المحض أو التصور . فمثلاً حين أتخيل مثلثاً ، لا يقتصر الأمر على أني أتصور (أو أتعدل) أنه شكل محاط بثلاثة خطوط ، بل أزيد عليه أني ، بفضل ما لذهني من قوة وما يبذله من جهد والتفات ، أرى (أو أعاين) (٢) هذه الخطوط الثلاثة وكأنها حاضرة ، وهذا ما أسميه تخيلاً بالمعنى الدقيق . ولكن إذا أردت أن أفكر في « ألف الأضلاع » (٣) . فإني أتصور في الحقيقة أنه شكل محاط بألف ضلع ، بمثل السهولة التي أتصور بها أن المثلث شكل محاط بثلاثة أضلاع فحسب . وليكني لا أستطيع أن أتخيل الألف ضلع التي

(١) « الملكة العارفة » في الأصل اللاتيني ، *facultas cognoscitiva* .

وفي الترجمة الفرنسية : *la faculté qui connaît* .

(٢) في الأصل اللاتيني : *intueor* وفي الترجمة الفرنسية *j'envisage* .

(٣) « ألف الأضلاع » (بالفرنسية *chiliogoné*) ، هو شكل ذو ألف ضلع .

لألفى الأضلاع كما أتخيل الأضلاع الثلاثة التي للثلث ، ولا أن أبصرها حاضرة بعيني ذهني . ومع أنه قد يحدث ، وفقاً لما تعودت دائماً من استخدام مخيلتي حين أفكر في الأشياء الجسدية ، أني إذ أتصور ألفى الأضلاع أتمثل شكلاً ما في غموض ، غير أن من البين جداً أن هذا الشكل ليس ألفياً ، لأنه لا يختلف بتاتاً عن الشكل الذي يمكن أن أتمثله لو أني فكرت في شكل ذي عشرة آلاف ضلع أو في أي شكل آخر ذي أضلاع كثيرة ، ولأنه لا منفعة منه في الكشف عن الخواص التي تفرق بين «الألفى» وغيره من الأشكال ذات الأضلاع الكثيرة .

٤ — فإذا كنا بصدد شكل خماسي ، فمن الحق أني أستطيع أن أتصور شكله جيداً كما أتصور شكل الألفى ، ولكن بدون معونة الخيلة ، غير أني أستطيع أيضاً أن أتخيله إذا صرفت انتباه ذهني إلى كل واحد من أضلاعه الخمسة ، وكذلك إلى المساحة أو الفضاء الذي يشغله . ولهذا أعرف في وضوح أني محتاج ، لكي أتخيل ، إلى مجهود ذهني خاص لا أحتاج إليه لكي أتصور أو لكي أتعقل ، وهذا المجهود الذهني الخاص يبين على وجه البداهة الفرق بين التخيل والتعقل أو التصور المحض . .

هـ — والاحظ فضلاً عن هذا أن المقدرة على التخيل التي أجدها في نفسي ، من حيث إنها مغايرة لقوة التصور^(١) ليست بضرورية لطبيعتي أو لماهيتي ، أعني لماهية نفسي ، لأنها حتى لو لم تكن لدى لما تغير خالي وبقيت عين ما أنا الآن^(٢) . ويبدو من هذا أن من الممكن أن نخلص إلى أنها تعتمد على شيء يختلف عن نفسي ، ومن الميسور لي أن أتصور^(٣) إليه إذا وجدت جسم قد اتصلت به نفسي واتحدت اتحاداً يمكنها معه أن تلتفت إليه متى شاءت ، أمكنها بهذا أن تتخيل الأشياء الجسمانية : فهذا النحو من التفكير إنما يختلف عن التعقل المحض من جهة أن النفس حين تتصور كأنما تلتفت إلى ذاتها وتنظر في فكرة من الأفكار التي لديها^(٤) . ولكنها حين تتخيل تلتفت إلى الجسم وتنظر فيه إلى شيء يطابق الفكرة التي كبرت بها هي نفسها^(٥) أو التي تلتفتها عن طريق الحواس^(٥) . أقول إن من الميسور لي أن أتصور إمكان حصول التخيل على هذا

-
- (١) أي باعتبار أنها قوة التفكير لا أنها قدرة على تمثيل الامتداد .
 (٢) أي أني إن أنقطع عن كوني شيئاً مفكراً حتى لو توقفت عن تمثيل الامتداد
 (٣) كفكرة المثلث على العموم .
 (٤) أي الصورة المادية للفكرة الذهنية .
 (٥) في هذا الاستدلال شيء من الغموض ؛ ويبدو أن ديكارت نفسه لا يجدده =

النحو ، إذا صح أن الأجسام موجودة ، وعجزى عن أن أجد طريقاً آخر لتفسير حصوله يحملنى على الظن بأنها موجودة . ولكن ليس هذا إلا محض احتمال . ومع أنى أنعمت النظر في كل شيء ، إلا أنى لا أجد فى استطاعتى أن استخلص من هذه الفكرة المتميزة عن الطبيعة الجسمانية التى فى مخيلتى أى دليل يستلزم وجود جسم ما .

٦ - ولكنى تعودت أن أتخيل أشياء كثيرة أخرى ، ما خلا

== مقته آ . ويمكن أن يصاغ دليله على الوجه الآتى: التخيل من حيث إنه يمثل الامتداد مغاير للفهم أو التعقل ، بل إنه مغاير لماهيتى . وإذن فمن المحتمل أن يكون التخيل أو تمثيل الامتداد عندى ناشئاً من اتصال ذهنى بالجسم ومن الأثر المستمر الذى يحدته الجسم على ذهنى . ويتقضى هذا الاستدلال كما نرى أن فكرة الامتداد مختصة بالمخيلة ، لكن ألم يحاول ديكارت أن يثبت فى التأمل الثانى أن تصور قطعة الشمع من حيث إنها شيء ممتد إنما هو فعل من أفعال الذهن لا فعل من أفعال المخيلة ؟ فهنا أيضاً شتان عنده بين التصور والتخيل ! يقول ان تصور المثلث هو معرفتنا أنه شكل ذو ثلاثة خطوط ، أما تخيل المثلث فهو تمثيل مثلث ذى صورة حسية معينة . ولكن أليست مجرد معرفتنا لماهية الشكل ولماهية الخط يتطلب أن يكون لدينا من قبل فكرة عن الامتداد ؟ إذ كيف ، لا أقول تتمثل ، بل نعطى للخط تعريفاً ، دون أن نلجأ إلى معنى المكان ؟ وإذن فالتمييز بين التعقل والتخيل إنما يرجع إلى أمر واحد . بالتعقل نتصور الامتداد على العموم وبلا تحديد ، فى حين أننا بالتخيل تمثيل امتداداً معيناً محدوداً . لكن ليس لهذه التفرقة فائدة فى البرهنة على وجود الأجسام .

هذه الطبيعة الجسمانية التي هي موضوع الهندسة ، كالألوان والأصوات والطعوم والالام ، وما إلى ذلك ، وإن كان تخيلي لها على نحو أقل تميزاً . ونظراً إلى أن إدراكى لهذه الأشياء يكون أتم عن طريق الحواس التي بها وبواسطة الذاكرة تصل هذه الأشياء إلى مخيلتي ، فإني أعتقد أن بحثها على وجه أكثر ملاءمة يقتضيني أن أبحث في الوقت نفسه في ماهية الحس ، وأن أرى لماذا كان في وسعي أن أستخلص من هذه الأفكار التي أدركها بهذا الضرب من التفكير الذي أسميه حساً ، دليلاً يقينياً على وجود الأشياء الجسمانية .

٧ — سأستفيد أولاً في ذاكرتي الأشياء التي اعتبرتها من قبل حقيقية لأنني تلقيتها عن طريق الحواس ، وسأنظر في الأسس التي كانت ثقتي بها معتمدة عليها ، ثم أبحث عن الأسباب التي اضطرتني منذ ذلك الحين إلى أن أضعها موضع الشك ، وسأنظر آخر الأمر في أيها هو الآن أجدر عندي بالتصديق .

٨ — وإذن فقد أحسست في مبدأ الأمر أن لي رأساً ويدين وقدمين وبماثر الأعضاء التي يتركب منها هذا الجسم الذي كنت أعده جزءاً من ذاتي كلها . وقد أحسست فضلاً عن ذلك أن هذا

الجسم موضوع بين أجسام كثيرة. أخرى قد تلحقه منها منافع ومضار مختلفة ، وكنت ألاحظ تلك المنافع عندما أشعر بالارتياح أو اللذة ، وألاحظ تلك المضار عندما أحس الألم ، وكنت أحس في دخيلة نفسي ، زيادة على هذه اللذة وهذا الألم ، الجوع والعطش وما شاكلهما من ضروب الاشتباه ، كما كنت أحس ميولا جسمية معينة تنزع بي إلى الفرح والحزن والغضب وما شابهها من انفعالات. أما خارج نفسي فكنت ألاحظ في الأجسام ، فضلا عما لها من امتداد وشكل وحركة ، صلابة وحرارة وسائر الصفات الأخرى التي تقع تحت اللمس ؛ وفوق هذا كنت ألاحظ ضوءاً وألواناً وروائح وطعوماً وأصواتاً ، أجد في تنوعها سبيلاً إلى تمييز السماء والأرض والبحر وتمييز سائر الأجسام الأخرى بعضها عن بعض .

٩ — ولا أجزم أنني إذا اعتبرت ما عرض لذمتي من أفكار عن جميع هذه الصفات التي كنت أحسها وتحدثها حقيقة ومباشرة ، أجدني على حق في اعتقادي بأنني أحس أشياء مغايرة كل المغايرة لفكري ، أي أجساماً تصدّر عنها تلك الأفكار ، لأنني وجدت أنها كانت تعرض لي بدون رضائي ، بحيث أنني لم أكن أستطيع أن أخس أي موضوع ، مهما تكن رغبتى قد اتجهت إليه ، ما لم يكن

مائلا أمام عضو حاسة من حواسي ، كما لم يكن في مقدوري البتة
ألا أحسه إلا إذا كان مائلا أمامه (١) .

١٠ — ولما كانت الأفكار التي كنت أتلقاها عن طريق الحواس
أكثر حيوية وأقوى تعبيراً ، وفي بابها أكثر تميزاً من أي من
تلك التي كنت أستطيع خلقها من نفسي بالتأمل ، أو من تلك التي
أجدها مطبوعة في ذاكرتي ، فقد بدا أنه لم يكن من الممكن أن
تصدر عن نفسي ، وأنها لا بد أن تكون قد أحدثتها في أشياء
أخرى . ولما لم يكن لي معرفة بهذه الأشياء سوى تلك التي منحتني
إياها هذه الأفكار عيناها ، لم يكن من المستطاع أن يرد علي ذهني
سوى أن هذه الأشياء مشابهة للأفكار التي تحدثها .

(١) الرأي الذي يقول به ديكارت هنا رأى يمكن ليراده لمعارضة كل مثالية
مطلقة أو قطعية . يزعم من يقول بالمثالية المطلقة — مثل « بركلي » — أن العالم
الخارجي لا وجود له إلا في الذهن ، بمعنى أن مانعه أشياء خارجية إنما هو أحاسيسنا
الخاصة ولا شيء غير ذلك : فشلا مكثي هذا ليس سوى إحساس من أحاسيس
البصر واللمس يوجد لدى في أوقات معينة ، بحيث إن مكثي لا يكون موجوداً إلا
حين أدركه ، فني خرجت من حجرتي ولم أعد أدركه انقطع عن الوجود ، لأنه
ليس سوى نفس إدراكي .

ويمكن الرد على بركلي ، اعتماداً على ما يراه ديكارت هنا ، بأنه ليس يتوقف
عليّ ، أرى أو ألا أرى المكتب الذي في حجرتي حين أكون أمامه ، وإنما الذي
يتوقف عليّ هو أن أدخلها وأذن فني وقائع الوعي عناصر غير معتمده عليّ ، ومطابقة
شيء خارجي ، وملائمة لعالم موضوعي موجود في الأعيان أي خارج الأذهان .

١١ — ولما تذكرت أيضاً أني استعملت الحواس أكثر مما استعملت العقل ، وتبينت أن الأفكار التي كونتها من نفسي لم تكن من قوة التعبير بقدر تلك التي تلقيتها عن طريق الحواس ؛ بل إنها كانت أغلب الأحيان مركبة من أجزاء من هذه ، اقتنعت في سهولة بأنه ما من فكرة في ذهني إلا وقد سلكت من قبل طريق حواسي (١) .

١٢ — ولم أجاوز الصواب أيضاً حين اعتقدت أن هذا الجسم (الذي استحق أن أسميه جسمي) متعلق ومتصل بي أكثر من أي جسم آخر (٢) ، لأنني لا أستطيع في الواقع أن انفصل عنه كما انفصل عن الأجسام الأخرى : ذلك أني كنت أحس فيه ومن أجله رغباتي وأهوائي جميعاً ؛ وأخيراً كنت أستشعر المسرة والالام في أجزائه ، لا في أجزاء الأجسام الأخرى المنفصلة عنه .

(١) وفقاً لبدأ المدرسين القائل بأنه ليس في الذهن شيء إلا وقد كان موجوداً من قبل في الحس .

(٢) الأجسام عند ديكارت ليست سوى محض آلات ، وجسمي من بين آلات كثيرة أشدها اتصالاً بنفسي ، وهو موضوع في الخدمة انفسى . وستعني جميع الفلسفات بعد ديكارت ببيان المهمة الخاصة التي تؤديها أجسامنا ، ومعرفة أجسامنا عن طريق أنفسنا ، كوسيط بين معرفة النفس أو « الأنا » ومعرفة العالم أو « اللاأنا » .

١٣ — ولكن حين بحثت عن السبب الذي من أجله يعقب الشعور بالألم حزنٌ في النفس ومن الشعور بالمسرة يتولد الفرح، أو لماذا يحدث لدينا ذلك الانفعال في المعدة الذي أسميه بالجوع ورغبة في الأكل، ولماذا يدعونا جفاف الحلقوم إلى الشرب، وكذلك سائر الأحوال، لم أجد لذلك تفسيراً إلا أن الطبيعة قد علمتني إتياء على هذا النحو؛ فلا جرم أنه لا رابطة ولا علاقة — فيما أستطيع أن أفهم على الأقل — بين انفعال المعدة هذا والرغبة في الأكل، ولا بين الشعور بالشئ الذي يولد الألم وخاطر الحزن الذي يولده هذا الشعور. وعلى هذا النحو كان يلوح لي أن جميع الأحكام الأخرى التي أطلقتها على موضوعات حواسي قد تعلمتها من الطبيعة، لأنني لاحظت أن تلك الأحكام التي تعودت إطلاقها على هذه الموضوعات قد تكونت في نفسي قبل أن يتهيأ لي الوقت للنظر والتروى في الأسباب التي اضطررتني إلى ذلك.

١٤ — ولكن كثيراً من التجارب قد قوضت شيئاً فشيئاً كل ما كان لدي من ثقة في الحواس؛ لأنني لاحظت مرات كثيرة أن الأبراج التي كانت تلوح لي مستديرةً عن بُعد إنما تلوح لي مربعةً عن قرب، وأن التماثيل الضخمة المقامة على قمم تلك الأبراج تبدو لي تماثيل صغيرة إذا نظرت إليها من أسفل، وكذلك فيما

لا يحمي من المناسبات الأخرى. وجدت خطأ في الأحكام المبنية على الحواس الخارجية، بل في الأحكام المبنية على الحواس الداخلية : إذ هل هناك ما هو أعمق وألصق بالنفس من الألم ؟ ومع ذلك فقد تعلمتُ فيما مضى من بعض الأشخاص الذين كانت أذرعهم وسيقانهم مبتورة أنه كان يلوح لهم أحياناً أنهم يحسون ألماً في الجزء المبتور من أجسامهم ، وهو الأمر الذي دعاني إلى التفكير أني لا أستطيع أيضاً أن أستوثق من وجود أذى حقيقي في أحد أعضاء جسمي ، وإن أحسست في هذا العضو ألماً .

١٥ — وإلى هذه الأسباب الداعية إلى الشك قد أضفتُ منذ قليل سببين آخرين عامين جداً : الأول أني ما ظننت قط أني أحس شيئاً وأنا يقظان إلا أستطعت أحياناً أن أظن أني أحسه وأنا نائم . ولما كنت لا أظن أن الأشياء التي يلوح لي أني أحسها أثناء نومي صادرة بالفعل عن أشياء خارجة عني ، لم أجد داعياً لتصديق ما يبدو أني أحسه وأنا يقظان أكثر من تصديقي لما أحسه وأنا نائم . والثاني أني لما كنت لا أعرف بعد ، أو لما كنت قد زعمت أني لا أعرف بعد باري وجودي ، لم أجد ما يمنع من أن تكون الطبيعة قد جعلتني بحيث أخطئ حتى فيما يلوح لي أنه أصبح الأشياء .

١٦ - أما الأسباب التي أقنعتني من قبل بصحة الأشياء الحسية فلست أجد عناء كبيراً في الرد عليها ؛ لأنه لما كان يبدو لي أن الطبيعة تحملني على أشياء كثيرة يصرفني العقل عنها ، لم أرَ أن أركن كثيراً إلى تعاليم الطبيعة . ومع أن الأفكار التي أتلقاها عن طريق الحواس لا تعتمد على إرادتي ، إلا أنه لم يدر بخلدني أن هذا يستلزم أن تكون صادرة عن أشياء مغايرة لي . بل ربما توجد في نفسي ملكة (وإن تكن غير معروفة لي حتى الآن) هي علتها والمجدثة لها (١)

١٧ - ولكن الآن وقد بدأت أعرف نفسي معرفة أعمق وأنخذت أتبين باوياً وجودي تبيناً أوضح ، فإنني لا أحسب أنه يلزمني أن أسلم على سبيل التهور بجميع الأشياء التي يبدو أننا نتعلمها من الحواس ، ويمكن لا أحسب أيضاً أن من اللازم أن أضعها كلها على العموم موضع الشك .

(١) هذه الملكة الغامضة التي يتحدث ديكارت عنها هنا هي ما سيطلق عليه بعده اسم « اللاوعي » أو « اللاشعور » . وقد بين « ليبنتز » في مقدمة كتابه « المحاولات الجديدة » كيف توجد في النفس ، إلى جانب الأحاسيس التي تدركها ، أحاسيس لا نشعر بها ، لأنها أشبه بأحاسيس خافتة أو « صماء » ، ومنذ « ليبنتز » أصبح للاوعي شأن كبير في ألمانيا يفسرون به كل ما في نفوسنا من خواطر وعواطف ورغبات . وقد جعل « فرويد » من نظرية « اللاوعي » أساساً يقوم عليه « التحليل » الذي يرمي إلى شفاء النفوس من آثار رغباتها المكبوتة .

١٨ - فأولاً ، لما كنت أعرف أن جميع الأشياء التي أتت بررها في وضوح وتميز يمكن أن يكون الله قد أوجدها على نحو ما أتصورها ، فيكفي أن يتيسر لي تصور شيء بدون شيء آخر ، لكي أستوثق من أن الشئتين متميزان أو متغايران ؛ لأن من الممكن أن يوجد منفصلين على الأقل بقدرة الله الواسعة ، ولا أهمية لمعرفة أي قوة يحصل هذا الانفصال لكي أضطر إلى الحكم عليهما بأنهما متغايران . وإذا ذهبت من كوني أعرف بيقين أني موجود وأنني مع ذلك لا ألاحظ أن شيئاً آخر يخص بالضرورة طبيعتي أو ماهيتي سوى أنني شيء مفكر ، استطعت القول بأن ماهيتي إنما انحصرت في أنني شيء مفكر أو جوهر كل ماهيته أو طبيعته ليست إلا التفكير ، ومع أن من الممكن (بل من الحق كما سأبين بعد قليل) أن يكون لي جسم قد اتصلت به اتصالاً وثيقاً إلا أنه لما كان لدى من جهة فكرة واضحة ومتميزة عن نفسي ، من حيث إنني لست إلا شيئاً مفكراً لا شيئاً ممتداً ، ومن جهة أخرى لدى فكرة متميزة عن الجسم ، من حيث إنه ليس إلا شيئاً ممتداً وغير مفكر ، فقد ثبت أن هذه الإنية ، أعني نفسي التي تقوم بها ذاتي وماهيتي ، متميزة عن جسمي تميزاً تاماً وحقيقياً ؛ وأنها تستطيع

أن تكون أو أن توجد بدونها (١).

١٩ - ونضلاً عن هذا ، أجد في نفسي ملكتين من ملكات التفكير خاصتين جداً ومتميزتين عنى ، هما ملكتا التخيل والإحساس ، اللتان أستطيع بدونهما أن أتصور نفسي تصوراً واضحاً متميزاً ، ولكن لا أستطيع أن أتصورهما موجودتين بدونى ، أعنى بدون جوهر عاقل قد اتصلتا به : لأننى فى المعنى الذى لدينا عن هاتين الملكتين - أو إذا جاز استعمال اصطلاح المدرسين - لأن فى « مفهومهما الصورى » نوعاً من التعقل : ومن ثم أتصورهما متميزتين عنى تميز الأشكال والحركات والأحوال ، أو الأعراض الأخرى التى للأجسام ، عن الأجسام ذاتها التى هى سند لما (٢).

(١) خلاصة هذه القضية الديكارتية أن كل ما هو متميز عند الفكر يمكن أن يوجد متميزاً فى الواقع ، وأنه على الرغم مما تشهد به تجربتى بأنى نفس متحدة بجسم ، فما دمت أستطيع أن أميز بالتجريد نفسى عن بدنى وأن أميز ما يفكر عن كل ما لا يفكر - فنفسى يمكن أن توجد بدون بدن ، إذ أن طبيعتها مقابلة لطبيعة البدن . لكن قول ديكارت هذا سيلقى معارضة من « جسندى » الذى يفترض بأن من أخطر الأمور أن يكون التميز المجرد فى الفكر تميزاً واقعاً فى الوجود .

(٢) يريد ديكارت أن يقول إن وجود الفكر ممكن بدون التخيل والإحساس الذين ليس لهما وجود بدون الفكر ، بل هما معتمدان عليه ناتجان عنه .

٢٠ - وأتينا أيضا في نفس بعض قوى أخرى كقوة تغيير المكان واتخاذ أوضاع متباينة وما شابه ذلك من قوى لا يمكن تصورهما كما لا يمكن تصور القوتين السابقتين بدون جوهر ما تتعلق به ؛ ومن ثم لا يمكن أن تكون موجودة بدونها .

ولكن من البين جداً أن هذه القوى ، إذا صح أنها موجودة ، لا بد أن تكون متعلقة بجوهر جسماني أو ممتد ، لا بجوهر عاقل (أو مفكر) : مادام مفهومهما الواضح المتميز ينطوي على نوع من الامتداد وليس فيه عقل البتة .

٢١ - يضاف إلى هذا أنني لا أشك أن في قوة إحساس منفصلة ، أي قوة على تلقي المعلومات من أفكارى عن الأشياء الحسية ، ولكنها ما كانت تنفعني وما كنت أستخدمها البتة لو لم توجد أيضا في نفسى أو فى شيء آخر قوة فاعلة قادرة على صياغة تلك الأفكار أو إحداثها . ولكن هذه القوة الفاعلة لا يمكن أن تكون فى من حيث أنى شيء مفكر فحسب ، نظرا إلى أنها لا تقتضي وجود فكرى ، وإلى أن تلك الأفكار تتمثل لى أحيانا بدون أن أشارك فى تمثيلها بل وأحيانا على الرغم منى ؛ وإذن فيجب أن تكون هذه القوة

في جوهر ما مغاير لي قد انطوى فيه ، على جهة الصور^(١) أو على جهة الشرف^(٢) كل الوجود الذي هو على جهة الموضوع^(٣) في الأفكار التي تحدثها هذه القوة ، كما بينت فيما تقدم ، وهذا الجوهر هو إما جسم ، أى طبيعة جسمانية تحوى على جهة الصور وبالمفعول كل ما هو في تلك الأفكار على جهة الموضوع وبالتمثيل ، وإما الله نفسه أو مخلوق آخر أعلى مرتبة من الجسم يحوى ذلك على جهة الشرف .

٢٢ — ولما كان الله غير مخادع ، فبين جداً أنه لا يرسل إلى هذه الأفكار بنفسه ومباشرة ، ولا بواسطة مخلوق ، لا تكون حقيقتها منطوية فيه على جهة الصورة ، بل على جهة الشرف فقط: فإنه لما لم يكن منحى أى قوة أعرف بها أن ذلك كذلك ، بل جعل في ميلا شديداً جداً إلى الاعتقاد بأنها صادرة عن الأشياء الجسمانية ، فلست أرى كيف يمكن إبراؤه من الخداع إذا كانت هذه الأفكار صادرة في الحقيقة عن شيء آخر أو كانت جاذبة عن علل أخرى غير الأشياء الجسمانية . وإذن فيجب أن نخلص إلى القول بأن الأشياء الجسمانية موجودة^(٤) .

(١) و (٢) انظر شرح هذين المصطلحين فيما تقدم من تعاليق .

(٣) انظر شرح هذا المصطلح في هامش متقدم .

(٤) يلاحظ أن ديكارت لا يعبد إلى «الصدق الإلهي» لإثبات أن أفكارنا

الحسية صادرة عن علة خارجية ، بل لتحديد طبيعة هذه العلة .

٢٣ - ومع ذلك فقد لا تكون هذه الأشياء تماماً على نحو ما ندرکها بالحواس ، لأن أحوالاً كثيرة تجعل هذا الإدراك بالحواس شديد الغموض والإبهام . ولكن لا بد على الأقل من أن نسلم بأن جميع ما يشتمل عليه موضوع علم الهندسة النظرية ، موجود فيها حقاً .

٢٤ - أما الأشياء الأخرى التي إما أن تكون جزئية فقط كأن تكون الشمس ذات مقدار بعينة أو شكل بعينة إلخ ، وإما أن تكون متصورة بقدر أقل من الوضوح والتميز ، كالضوء والصوت والالام وما شابه ذلك ، فمن المحقق أنها وإن يكن يشوبها شك وارتياب كثير ، إلا أن **ك**ون الله غير متخادع ، وكونه لم يسمح لذلك بوقوع أي زيف في آرائه إلا أعطاني أيضاً قوة كفيلة بتصحيحه ، يدعوني إلى أن أخلص إلى القول بأن عندي في نفسي الوسائل لمعرفة ما يبين (١) .

٢٥ - وأولا ليس من شك في أن كل ما تعلقي الطبيعة إياه يحتوي على حقيقة ما : لأن الطبيعة ، معتبرة على العموم ، لا أقصد بها الآن شيئاً سوى الله ذاته . أو الترتيب والتدبير اللذين جعلتهما

(١) وذلك بردها إلى الأفكار الواضحة التي تقدمها الرياضيات ...

الله في الأشياء المخلوقة ، أما طبيعتي على الخصوص فلا أقصد بها شيئاً سوى ما قد منحني الله .

٢٦ — وليس من شيء تعلمني هذه الطبيعة إياه على نحو أصرح وأقوى من أن لي بدنأ يعتريه السقم حين أحس الماء ، ويحتاج إلى الطعام أو الشراب حين أحس إحساس الجوع أو العطش إلخ . وإذن فينبغي ألا أشك أبداً في أن في هذه المعلومات شيئاً من الحق .

٢٧ — وتعلمني الطبيعة أيضاً، بواسطة أحاسيس الألم والجوع والعطش إلخ، أني لست مقيماً في بدني كالنوتي في سفينته ، بل فوق هذا متحد به اتحاداً وممزج به امتزاجاً يجعل نفسي وبدني شيئاً واحداً (١) . إذ لو لم يكن الأمر كذلك لما كنت أحس الماء عندما يلحق بدني جرح ، نظراً إلى أني لست إلا شيئاً مفكراً ، بل كنت أدرك ذلك الجرح بالذهن وحده ، كما يرى النوتي بالبصر عطباً في سفينته ، وكذلك عندما يحتاج بدني إلى الشراب أو الأكل كنت أعرف ذلك معرفة واضحة بدون أن تنبهي إليه الأحاسيس المهمة أحاسيس الجوع والعطش فالحقيقة أن جميع أحاسيس الجوع والعطش والألم وما إليها ليست شيئاً سوى

(١) انظر ديكارت « حديث مع بورمان » (أنت ، م . ص ١٦٣) .

أنحاء مبهمة من أنحاء التفكير مصدرها واعتمادها على اتحاد النفس بالبدن وامتزاجهما .

٢٨ — وتعلمني الطبيعة ، خلا هذا ، أن جسمي محاط بأجسام كثيرة أخرى يلزمني أن أطلب بعضها ، وأن أفر من بعضها الآخر . ولا جرم أن كوني أحس أنواعاً مختلفة من الألوان والروائح والطعوم والأصوات والحرارة والصلابة إلخ ، يجعلني استنتج أن في الأجسام التي تصدر عنها جميع هذه المدركات الحسية تغايراً يناسبها ، مع أنه ربما لم يكن هذا التغاير مشابهاً لها في الواقع وكذلك أستطيع أن أستخلص من أن هذه المدركات الحسية المختلفة منها ما هو مستساغ عندي ومنها ما هو غير مستساغ ، نتيجة يقينية كل اليقين ، وهي أن جسمي (أو أنا بتمامي ، من حيث أني مركب من الجسم والنفس) يستطيع أن يتلقى أنواعاً من المنفعة أو المضرّة من الأجسام الأخرى التي تحيط به .

٢٩ — ولكن هنالك أشياء أخرى كثيرة يبدو أن الطبيعة قد علمتني إياها . وامكني لم أتلّقها منها في الحقيقة ، بل لأنها قد تسربت إلى ذهني بسبب ما تعودت من الحكم على الأشياء بلا تبصر ، فمن الميسور لذلك أن تشتمل على خطأ ، كحسابي أن

كل فضاء ليس فيه ما يحرك حواسي أو يؤثر فيها هو فراغ ، وأن
 في الجسم الحار شيئاً شبيهاً بالفكرة التي لدى عن الحرارة ، وأن
 في الجسم الأبيض أو الأسود نفس البياض أو السواد الذي
 أحسه ، وأن في الجسم الحلو أو المر نفس ما أحس من ذوق أو
 طعم ؛ وهكذا في سائرها ، وأن النجوم والأبراج ، وجميع الأجسام
 الأخرى البعيدة لها نفس الشكل والحجم الذي تبدو عليه لأعيننا
 من بعيد ، إلخ . .

٣٠ — ولكن ينبغي لكيلاً يكون في هذا شيء إلا ما أتصوره
 بتميز أن أحدد ما أقصده بالضبط حين أقول إن الطبيعة تعلنني
 شيئاً . لأنني آخذ « الطبيعة » هنا على معنى أضيق من معناها
 حين سميتها بمجموع ما منجنى الله ، بالنظر إلى أن هذا المجموع يشتمل
 على أشياء كثيرة لا تخص إلا النفس وحدها ، ولا أريد أن أتكلم
 عنها هنا ، إذ أتكلم عن الطبيعة : مثل المعنى الذي لدى عن الحقيقة
 القائلة إن ما صنع مرة لن يمكن أن لا يكون قد صنع ، وما
 لا يحصى من معان أخرى من هذا القبيل ، أعرفها بالنور الفطري
 بدون معونة الجسم ؛ ويشتمل أيضاً على أشياء أخرى كثيرة
 لا تخص إلا الجسم وحده ، وليست مندرجة هنا أيضاً تحت اسم
 الطبيعة ، مثل صفة الجسم بأن يكون ثقيلاً وما شابه ذلك مما

لا أتحدث عنه هنا ، وإنما أتحدث عن الأشياء التي منحني الله إياها باعتباري مركباً من نفس وبدن .

٣١ — وهذه الطبيعة ترشدني إلى الفرار من الأشياء التي تولد في شعور الألم والإقبال على الأشياء التي تبعث في شعوراً بالسرور ؛ ولكنني لا أرى أنها ترشدني زيادة على ذلك إلى أننا يجب أن نستخلص من هذه المشاعر الحسية المختلفة شيئاً يتعلق بالأشياء التي هي خارجة عنا ، دون أن يكون الذهن قد فحص عنها ، وأطال النظر فيها^(١) ؛ لأنه يبدو لي أن من شأن المركب من الذهن والجسم ، أن يكشف عن الحقيقة في تلك الأمور .

٣٢ — فمثلاً مع أن الأثر الذي يحدثه النجم على عيني ليس أكبر من الأثر الذي يحدثه لهيب الشمعة ، إلا أنني لا أجد في أي قوة فعلية أو طبيعية تحملني على الاعتقاد أن النجم ليس أكبر من هذا اللهب ؛ ولكنني حكمت عليه هذا الحكم منذ صباي بدون أي مسوغ معقول .

(١) يريد أن يقول إن هذه المدركات الحسية وإن كانت جعلتها الطبيعة لصلحة الحياة التي فيها للجسم مكانه ، إلا أنها لما كانت مبهمة فلا يصح للذهن أن يتقبلها أو يسلم بها دون فحص وامتحان .

٣٣ - ومع أنى أحس حرارة عند اقترابي من النار ، بل أحس ألماً عند اقترابي قريباً شديداً ، إلا أنه ليس هنالك من سبب يمكن أن يقنعنى أن فى النار شيئاً شبيهاً بهذه الحرارة ولا بهذا الألم ، وإنما أكون محقاً إذا اعتقدت أن فى النار شيئاً - كأننا ما أمكن أن يكون - يشير فى هذا الشعور بالحرارة أو بالألم .

٣٤ - وكذلك ينبغى ، إذا وجدت أما كن ليس فيها ما يشير حواسى أو يحركها ، ألا أستنتج لذلك أن هذه الأما كن لا تحتوى على أى جسم ، ولكنى أرى فى هذا الأمر وفى أمور أخرى تشبهه أنى تعودت أن أفسد نظام الطبيعة وأن أشوّهه ، لأن هذه الأحاسيس أو المدركات الحسية لم توضع فى إلا لترشد ذهنى إلى أى الأشياء ينفع المركب الذى هو جزء منه وأياها يضره ، وإلى هذا الحد فقط يكون فيها كفاية من الوضوح والتمييز ؛ ولكنى إذا استعملتها كأنما هى قواعد يقينية جداً أستطيع أن أعرف بها مباشرة ماهية الأجسام وطبيعتها التى هى خارج نفسى لم تستطع أن تعلنى عن هذه الأجسام إلا شيئاً غامضاً جداً ومبهماً جداً .

٣٥ - ولكنى قد بحثت فيما تقدم بحثاً كافياً لبيان كيف

أنه على الرغم من واسع كرم الله ، يقع الخطأ في الأحكام التي أصدرها على هذا النحو . وإنما تعرض هنا أيضاً صعوبة تتعلق بالأشياء التي ترشدني الطبيعة إلى وجوب اتباعها أو تجنبها . وتعلق أيضاً بالمشاعر الداخلية التي وضعتها في ، لأنه يبدو لي أنني قد لاحظت فيها خطأ في بعض الأحيان ، وأن طبيعتي قد خدعتني مباشرة : مثال ذلك أن الطعم اللذيذ الذي يكون لقطة من اللحم خلط بها شيء من السم قد يدعوني إلى تناول هذا السم فأكون مخدوعاً . صحيح أن الطبيعة هنا يمكن أن يلتبس لها العذر ، لأنها إنما تسوقني إلى اشتها اللحم ذي الطعم اللذيذ لا إلى اشتها السم الذي هو مجهول لديها ، بحيث أنني لا أستطيع أن أستخلص من هذا شيئاً سوى أن طبيعتي لا تعرف جميع الأشياء معرفة تامة شاملة . ولا محل للعجب من هذا ، إذ أن الإنسان لما كان ذا طبيعة متناهية ، فلا يستطيع أن يظفر إلا بمعرفة محدودة الكمال .

٣٦ — غير أننا كثيراً ما نخطئ أيضاً حتى في الأشياء التي

تسوقنا إليها . الطبيعة مباشرة ، كما يحدث للرضي حين يشتهون أن يشربوا أو يأكلوا الأشياء التي يمكن أن تلحقهم منها مضرة .

قد يقال هنا إن سبب الخطأ عندهم أن طبيعتهم قد فسدت ؛ ولكن هذا لا يرفع الإشكال : لأن الإنسان المريض هو حقاً من مخلوقات الله كالرجل السليم المعافى سواء بسواء ؛ ولذلك يتنافى مع كرم الله أن يكون للمريض دون السليم طبيعة خداعة معيبة . وكما أن الساعة المركبة من عجلات وأحجار ، حين تكون معيبة الصنع وخين لا تبين الوقت جيداً ، لا تكون أقل مراعاة لجميع قوانين الطبيعة ، منها حين ترضى رغبة الصانع كل الرضا كذلك إذا نظرت إلى جسم الإنسان باعتباره آلة (ماكينة) قد ركبت من العظام والأعصاب والعضلات والشرابين والدم والجلد ، بحيث أنه وإن لم يكن فيه نفس لم يخل من أن يتحرك على جميع الوجوه التي يتحرك عليها الآن حين لا يتحرك بتوجيه إرادته ، ولا بالتالي بمعونة نفسه ، بل بهيئة أعضائه — إذا نظرت إلى جسم الإنسان على هذا النحو ، تبينت في سهولة أنه يكون طبيعياً لهذا الجسم ، إذا كان مثلاً مريضاً بداء الاستسقاء أن يعاني جفاف الحلقوم الذي يحمل للنفس في العادة الشعور بالعطش ، وأن يكون مستعداً بهذا الجفاف لتحريك أعصابه وأعضائه الأخرى على النحو المطلوب للشرب ، ولذلك يضاعف داءه ويضر نفسه ؛ كما أن من الطبيعي له ، إذا لم يكن لديه أى انحراف ، أن ينساق إلى الشرب لمنفعته بواسطة مثل هذا الجفاف

في الحلقوم ؛ ومع أنى إذا نظرت إلى الإستعمال الذى خصص له صانع الساعة ساعته ، أستطيع أن أقول إنها تتحول عن طبيعتها إذا لم تعين الوقت جيداً ؛ ومع أنى كذلك إذا نظرت إلى ما كينة الجسم الإنسانى باعتبار أن الله قد خلقها ليكون فيها جميع الحركات التى تكون فيها عادة ، يصح لى أن أرى أنها لا تتبع نظام طبيعتها حينما يحف حلقومها ، وأن الشرب ضار ببقائها ، إلا أنى أتبين مع ذلك أن هذا النحو الأخير من تفسير الطبيعة كثير الاختلاف عن النحو الآخر ؛ لأن هذا النحو ليس إلا تسمية خارجية تعتمد كل الاعتماد على فكرى الذى يقارن الإنسان المريض والساعة الرديئة الصنع بالفكرة التى لدى عن إنسان صحيح وساعة جيدة الصنع ، وهذا النحو لا يطابق حقيقة الواقع ؛ فى حين أنى بالوجه الآخر من وجوه تفسير الطبيعة أقصد ما يوجد فى الأشياء حقاً ، ومن ثم لا يخلو من بعض الحقيقة (١) .

(١) فى هذا النص صفحتان غامضتان جداً ؛ ولست مستوثقاً من فهمها حق الفهم - وربما أمكن تفسير ما يقصده ديكرت على النحو الآتى : إذا نظرنا إلى البدن على انفراد (أى مستقلاً عن النفس المتحدة به) ، فنحن حيث إن كل شيء يحدث فيه، حتى فى حال المرض، على أطراد ومطابقة للقوانين العلمية للطبيعة — شأنه فى ذلك كشأن ساعة غير مضبوطة ، مهما يكن تعيينها للوقت غير صحيح ، فإنها مع ذلك خاضعة للقوانين العامة للميكانيكا — نقول: إذا نظرنا إلى البدن على هذا النحو —

٣٧ — لكن لا جزم أنه وإن يتمكن من مجرد التسمية الخارجية بالنسبة لجسم مريض بالاستسقاء أن يقال إن طبيعته فاسدة حين يحف حلقومه دون حاجة إلى الشرب ، إلا أنه بالنسبة للمركب كله ، أى بالنسبة للنفس متحدة بالبدن ، لا يكون ذلك تسمية محضة ، بل إن من خطأ الطبيعة أن يعطش المرء حين يكون الشرب ضاراً به . ومن ثم يبقى أن ننظر كيف أن كرم الله يمنع طبيعة الإنسان ، مفهومه على هذا المعنى ، من أن تكون متعيرة وخداعة .

٣٨ — ولكنى نبتدىء هذا النظر ألا حظ هنا أولاً أن هناك فرقاً كبيراً بين النفس والجسم ، من حيث أن الجسم بطبيعته منقسم دائماً ، فى حين أن النفس لا منقسمة . ذلك أنى حين أنظر إلى

= لم نجد فيه خطأ ولا انحرافاً طبيعياً . ولا وجه لأن نرى فى مرض من أمراض البدن (منظوراً إليه على انفراد) انحرافاً فى الطبيعة إلا إذا افترضنا أن البدن يجب ألا يكون له قط أحوال أو حركات سوى الأحوال والحركات الموجودة فيه فى العادة . لكن هذا الافتراض يكون تصفياً : لأننا إذا افترضناه نكون نسبنا إلى البدن طبيعة ربما لا تكون هى طبيعته الحقيقية — ولكن (و « لكن » هنا تجيب على عبارة « صحيح أن » الواردة فيما تقدم) ولكن إذا اعتبرنا هذا المجموع المركب من النفس والبدن فلا ريب أن حال البدن التى وصفنا إذا كانت تولد فى النفس رغبة يمكن أن تؤدى إلى هلاك البدن ذاته ، فلا شك أن ذلك يكون فساداً فى الطبيعة .

النفس ، أى حين أنظر إلى ذاتى من حيث إلى شيء مفكر
لا أستطيع أن أميز في أجزاء ولكنى أعرف وأتصور تصور واضحاً
جداً أنى شيء واحد تام لا يتجزأ. ومع أن النفس كلها تبدو متحدة
بالبدن كله ، إلا أنه إذا انفصلت عن البدن قدم أو ذراع أو جزء
آخر من أجزائه ، أعرف جيداً أن شيئاً لم ينفصل عن نفسى ،
وكذلك ملكات الإرادة والإحساس والتصور إلخ ، لا يقال عنها
إنها أجزاء من بدنى ، لأن النفس عينها هى التى تعمل بتمامها فى
الإرادة وتعمل بتمامها فى الإحساس وفى التصور إلخ. ولكن الأمر
على العكس فى الأشياء الجسدية أو الممتدة ، لأنى لا أستطيع أن
أتخيل أن واحداً منها ، مهما يبلغ من الصغر ، إلا استطعت تجزئته
بفكرى ، أو تيسر لذهنى أن يقسمه أجزاء كثيرة ومن ثم أعرف
أنه منقسم : وفى هذا ما يكفى لإرشادى إلى أن ذهن الإنسان أو
نفسه مغايرة كل المغايرة لبدنه ، إن لم أكن قد عرفت ذلك من
قبل معرفة كافية .

٣٩ — والاحظ أيضاً أن النفس لا تتلقى مباشرة الأثر الذى

يأتى من جميع أجزاء البدن ، بل تتلقى من المنح فحسب ، وربما من
جزء من أصغر أجزائه ، أى من الجزء الذى تعمل فيه الملكة التى

يسمونها بالحس المشترك،^(١) والتي كلها هيئت على نحو بعينه جعلت النفس تحس شيئاً بعينه ، وإن تكن أجزاء الجسم الأخرى يمكن أن تكون مهيأة على أنحاء مختلفة ، كما تشهد بذلك تجارب لا حصر لها ولا حاجة هنا إلى إيرادها .

٤. — وألاحظ فيما عدا هذا أن الجسم من طبيعته أنه ما من جزء من أجزائه يمكن أن يحركه جزء آخر يبعد عنه قليلاً إلا ويمكن أن يحركه أيضاً على النحو نفسه كل من الأجزاء الواقعة بين الجزئين ، مع أن الجزء الأبعد لا يكون له تأثير . فإذا أخذنا مثلاً الحبل المشدود ا ب ج د ، وشددنا الجزء الأخير وحركناه ، فالجزء الأول (ا) لا يتحرك على نحو آخر غير الذي يمكن أن يتحرك عليه إذا شد أحد جزئيه المتوسطين (ب) أو (ج) ويبقى الجزء الأخير ساكناً . وكذلك حين أحس ألماً في قدمي : فعلمني الفيزيقا (علم الطبيعة) أن هذا الإحساس ينتقل بواسطة الأعصاب المنتشرة في القدم ، وهذه الأعصاب لما كانت مشدودة كالحبال ، من القدم إلى المخ فإنها إذا شدت في القدم تشد أيضاً في الوقت نفسه ذلك الموضع من المخ الذي تجيء منه وتنتهي إليه ،

(١) يرى ديكارت أن الجسم مركب من أجزاء مختلفة، لكن جزءاً واحداً من الجسم هو على اتصال مباشر بالنفس : وهو الغدة الصنوبرية .

وتبعث حركة قد أنشأتها الطبيعة لكي تجعل النفس تحس الماء ، كما لو كان هذا الألم في القدم . ولكن لما كانت هذه الأعصاب لا بد أن تمر بالساق والفخذ والكليتين والظهر والعنق ، حتى تمتد من القدم إلى المخ ، فيمكن أن يحصل أنه وإن لم تتحرك أطرافها التي في القدم ، بل بعض أجزائها التي تمر بالكليتين أو بالعنق ، إلا أن هذا يشير في المخ نفس الحركات التي يمكن أن يثيرها فيه جرح في القدم . ويلزم تبعاً لذلك أن تحس النفس في القدم الألم عينه الذي كانت تحسه لو كان في القدم جرح ، وينبغي أن يكون حكمنا على سائر المدركات الحسية الأخرى شبيهاً بهذا

٤١ - وألاحظ أخيراً أنه مادامت كل حركة من الحركات التي تحدث في الجزء من المخ الذي تتلقى منه النفس الأثر مباشرة، لا تجعلها تحس إلا إحساساً واحداً ، فلا سبيل إلى أن نرتجى ولا أن نتخيل في هذا الصدد خيراً منه، اللهم إلا أن هذه الحركة تجعل النفس تحس، من بين جميع الأحاسيس التي تولدها ، الإحساس الذي هو في أغلب الأحوال أنسب وأنفع لحفظ الجسم الإنساني حينما يكون في تمام الصحة^(١) . وتعرفنا التجربة أن جميع ما منحتنا الطبيعة من أحاسيس

(١) يرى ديكارت أننا إنما أعطينا الأحاسيس لحفظ البدن .

هى على نحو ما ذكرنا ، ومن ثم لا يوجد منها شيء إلا ويظهر قدرة الله وكرمه .

٤٢ - فمثلا حين تحرك الأعصاب التى فى القدم تحريكاً شديداً وزائداً على المألوف ، فإن حركتها متى مرت بنخاع سلسلة الظهر حتى المخ ، تركت هناك أثراً فى النفس يجعلها تحس شيئاً أى الماكما لو كان فى القدم ، وبه تنبيه النفس وتتحرك إلى بذل ما فى وسعها لاستبعاد علته باعتبارها خطرة وضارة جداً بالقدم .

٤٣ - صحيح أن الله كان يمكنه أن يجعل طبيعة الإنسان بحيث أن عين هذه الحركة فى المخ تجعل النفس تحس شيئاً آخر مغايراً كأن تشعر بذاتها أو من حيث هى فى المخ أو من حيث هى فى القدم أو من حيث هى فى موضع آخر بين القدم والمخ ، أو تجعلها تحس شيئاً آخر أياً ما يمكن أن يكون . ولكن شيئاً من ذلك ما كان ليلائم حفظ الجسم بقدر ما يلائمه هذا الذى تشعر به النفس بالفعل

٤٤ - وكذلك عندما نحتاج إلى الشرب ، يتولد من ذلك جفاف فى الملقوم يحرك أعصابه ، ويحرك بواسطتها الأجزاء الداخلية للمخ ، وهذه الحركة تجعل النفس تحس إحساس العطش ، لأنه لا يوجد فى تلك الحال شيء هو أنفع لنا من أن نعرف أننا محتاجون إلى الشرب لحفظ صحتنا ، وهكذا فى سائر الحاجات .

٤٥ - ومن ثم يتبين لنا تمام التبين أن طبيعة الإنسان، من حيث إنه مركب من النفس والبدن ، لا يمكن أن تخلو من الخطأ والضلال أحيانا ، وذلك على الرغم من واسع كرم الله . لأنه لو كان هناك لافي القدم ، بل في جزء من أجزاء العصب المشدود من القدم إلى المخ لابل في المخ ، علة تثير الحركة ذاتها التي تحصل عادة حين يكون بالقدم وجع ، لأحس المرء ألما كما لو كان في القدم ، ويكون الحس بالطبع ضالاً ، لأن حركة بعينها في المخ لما كانت لا تستطيع أن تولد في النفس إلا إحساساً بعينه ، وهذا الإحساس لما كان في أغلب الأحيان يتولد عن علة جرح القدم أكثر مما يتولد عن علة أخرى في جهة أخرى ، فالأقرب إلى المعقول أنه يحمل دائماً إلى النفس ألم القدم أكثر مما يحمل إليها ألم أى جزء آخر . وإذا كان يحدث أحيانا أن جفاف الحلقوم لا يأتى كالمعتاد من أن الشرب ضرورى لصحة البدن بل من علة مغايرة جداً ، كما يحصل للمرضى بداء الاستسقاء ، إلا أن الأفضل بكثير أن ينخدع في تلك الملامس من أن ينخدع دائماً حين يكون الجسم معافى ، وهكذا في سائر الأحوال .

٤٦ - ولا جرم أن في هذا الاعتبار نقماً كبيراً لى ، لالتبين جميع ما تكون طبيعته عرضة له من خطأ فحسب ، بل أيضاً

ليكون تجنبه وتصحيحه أيسر وأسهل : لأنى ما دمت أعلم أن جميع حواسى ترشدنى عادة إلى الصواب فى الأشياء المتعلقة بمنفعة البدن أو مضرتة أكثر مما توقعنى فى الزلل، وما دمت أكاد أستطيع دائماً أن أنتفع بكثير من هذه الحواسى لاختيار شىء بعينه . ولما كنت أستطيع فوق ذلك أن استخدم ذاكرتى لكى أربط المعلومات الحاضرة بالمعلومات الماضية ، وأن استخدم ذهنى الذى سبق أن كشف عن علل أخطائى ، فينبغى ألا أخشى منذ الآن وقوع الزلل فى الأشياء التى تتمثل فى أغلب الأحيان عن طريق الحواس .

٤٧ - وينبغى أن أستبعد جميع الشكوك التى ساورتنى فى هذه الأيام الأخيرة ، وأن أعدّها شكوكاً مبالغاً فيها وغير مستساغة ، وعلى الخصوص ما ساورنى من شك عن حال النوم التى لم أستطع أن أميز بينها وبين حال اليقظة . فالآن أجد بينها فرقاً ملحوظاً ، من حيث إن ذاكرتنا لا تستطيع أبداً أن تربط أحلامنا بعضها ببعض ولا أن تربطها بكل ما يجرى فى حياتنا ، على ما اعتادت أن تربط بين الأشياء التى تحصل لنا فى حال يقظتنا .

والواقع أنه إذا ترامت لى فجأة وأنا فى يقظة صورة إنسان ثم اختفت فجأة، بحيث لم أستطع أن أتبين من أين جاءت ولا إلى

أين ذهبت ، لم أكن مجاوزا الصواب إذا حسبته ، لاصورة
إنسان حقيقي ، بل شبحاً أو طيفاً قائماً في غنى ومشابهة للأشباح
التي تتراءى لي في منامي . ولكنني إذا رأيت أشياء وتبينت من
أين جاءت وأين وهي ومتى ظهرت ، واستطعت الجمع بين مألدي
من إحساس بها وبين مجريات حياتي ، فإنني حينئذ أكون على
ثقة تامة من أنني أراها وأنا يقظان لا وأنا نائم .

وينبغي ألا أشك مطلقاً في حقيقة تلك التمثلات ، إذا هبت
بجميع حواسي وذاكرتي وإدراكي لاختبارها ، فلم ينقل إلى أحدها
ما ينافي ما ينقله إلى سائرها : لأنه يلزم من أن الله ليس بمضل
أنى لا أكون في ذلك من الضالين .

٤٨ — ولما كانت ضرورة الأعمال كثيراً ما تقضى علينا أن
نبت في الأمور قبل أن يتيسر لنا الوقت الكافي لاختبارها بما
ينبغي من عناية ، فلا بد من الإقرار بأن حياة الإنسان عرضة في
أغلب الأحيان للزلل في الأشياء الخاصة ، ولا بد آخر الأمر من
الإقرار بقصور طبيعتنا ووهنها .

نهاية التأملات

محتويات الكتاب

صفحة

٥	تقديم الطبعة الأولى
٢	١ - تعريف بالتأملات
٤	٢ - الفلسفة الأولى
	٣ - طريق التأملات
	٤ - هذا التقديم
٣٠	تقديم الطبعة الثانية
٣٧	إهداء إلى العمدة والعلماء
٤٧	تصدير من المؤلف إلى القارىء
٥٥	موجز للتأملات
	التأملات في الفلسفة الأولى
	التأمل الأول : في الأشياء التي يمكن أن توضع موضع
٦٣	الشك

(تقديم للمترجم) ١ - لكي نقيم شيئاً ثابتاً في العلوم يلزمنا مرة في حياتنا أن نرفض الآراء القديمة جميعاً ٢ - لا حاجة إلى الفحص عنها رأياً رأياً، بل يكفي مهاجمة المبادئ التي تقوم عليها هذه الآراء ٣ - تلك المبادئ هي الحواس ، التي لا يمكن الاطمئنان إليها ، لأنها خداعة ٤ - يبدو لنا أن حواسنا تخدعنا أحياناً ٥ - يبلغ من قلة اطمئناننا إليها أننا لا نستطيع أن نميز البقعة من النوم ٦ - الأشياء التي

تتمثل لنا في النوم ليست خيالية على الإطلاق ٧ - الصور التي تكون
لنا عنها إنما تبدو مؤلفة من مزيج من أفكار عن أشياء أخرى أبسط منها
هي صحيحة ٨ - ما هي هذه الأشياء؟ العلوم التي تبحث فيها تشمل
حقائق لا يبدو من الممكن الشك فيها ٩ - أي الأسباب يمكن مع
ذلك أن تحملنا على الشك في حقيقة هذه الأشياء ١٠ - لكن الله
كريم رحيم ١١ - ولا يليق بمقامه أن يأذن بوقوعى في الخطأ أحياناً
١٢ - ما من شيء إلا كان من الممكن الشك فيه بوجه من الوجوه
١٣ - لكن لا يكفي لإبداء هذه الملاحظات بل ينبغي استبقاؤها في الخاطر
١٤ - فينبغى إذن أن أنظر إلى آرائى القديمة ، لا باعتبارها مشكوكاً
فيها فحسب ، بل أن أفترض أنها باطلة ١٥ - لم كان تحقيق هذا
المطلب عسيراً.

التأمل الثانى : فى طبيعة النفس الإنسانية وأن معرفتها أيسر من

معرفة الجسم ٨٣

(تقديم للمترجم) ١ - فى أنه ينبغى رفض الأشياء التى يكون فيها
أقل شك ريثما نعتز على شيء يقينى ٢ - سأفترض أن جميع الأشياء
التي أعرفها بالحواس باطلة ٣ - هل من شيء يقينى ؟ ٤ - وأنا ،
ألست شيئاً ؟ ٥ - إذا شككت فى كل شيء لم أستطع أن أشك
فى أنى موجود ٦ - أما إذا استوثقت من أنى موجود فينبغى أن
أعرف أى شيء أنا ٧ يحسن لذلك أن أعرف أى شيء كنت أحسب
نفسى فيما مضى ٨ - لست شيئاً مما كنت أظننى إياه سوى أنى شيء
مفكر ٩ - ما أنا على التدقيق إلا شيء مفكر ، أى روح وذهن
وعقل ١٠ - اتضح لى أنه ما من شيء مما تحيط به تخيلتى يختص
بالمعرفة التى تكون لى عن نفسى ١١ - ما هو الشيء المفكر
١٢ - لم اعتقدت أنى أعرف الأشياء الجسمانية معرفة أكثر تميزاً من
معرفتى للشيء الذى يفكر ١٣ - اعتبارات عن معرفة الأشياء
الجسمية فى بحث قطعة من شعر العسل ؟ أن كل ما نظن أننا نعرفه يتميز

صفحة

في هذه القطعة من الشمع لا يقع تحت الحواس؛ وإذن فبالذهن وحده نعرف ماهية قطعة الشمع هذه ١٤ - لم كان التسليم بهذه الحقيقة عسيراً ١٥ - لكن من المحقق أنى لا أستطيع تصور الشمعة مجردة عن صورها الخارجية بدون ذهن إنسانى ١٦ - مثال الشمعة ينفعنا في إثبات أن لنا نفساً ١٧ - وأن هذه النفس تعرف لنا يقسط من التميز أكثر من أى شيء آخر ١٨ - وأنه لا شيء إذن هو أيسر معرفة من أنفسنا .

التأمل الثالث : في الله وأنا موجود ١١٣ . . .

(تقديم للمترجم) ١ - سأعبر عن الحواس لى تزيد معرفتى لنفسى ٢ - عندئذ أعرف نفسى شيئاً مفكراً ٣ - فى أن جميع الأشياء التى تصورناها تصوراً واضحاً ومتميزاً هى صحيحة ٤ - لم يكن لدينا أفكار واضحة ومتميزة عن أشياء كثيرة قد تبينا أنها غير يقينية بعد أن ظنناها من قبل يقينية ٥ - ما يمكن أن يجعلنا نشك فى الأشياء التى تصورناها بوضوح هو أن الله ربما كان قد شاء إضلالنا ٦ - وإذن فينبغى، إذا أردنا أن نكون على يقين من شيء ، أن نبعث هل هناك إله مفضل ٧ - تقسيم خواطر النفس : خواطرنا إما أن تكون أفكاراً أو عواطف أو أحكاماً ٨ - الأفكار فى ذاتها ليست خاطئة؛ وكذلك الأهواء والعواطف ، ولكن يحصل الخطأ فى الأحكام ٩ - ثلاثة أنواع من الأفكار ١٠ - سيان قد جعلنا نميل إلى الاعتقاد بأن الأفكار التى يبدو لنا أنها جاءتنا من الأشياء الخارجية مشابهة لها ١١ - السبب الأول غير مقنع ؛ والسبب الثانى كذلك ١٢ - لى اعتقدت دون حكم يقينى بوجود أشياء خارجة عني تحدث فى أفكاراً مشابهة لها ١٣ - إذا اعتبرنا الأفكار من حيث هى أسماء من التفكير وجدنا بعضها أكمل من بعض ١٤ - كل علة قاعلة لها من الكمال قدر ما لمعلولها على الأقل ١٥ - كيف يلزم من هذا أن الكمال « الموضوعى » لفكرة يجب أن يكون على « جهة الصورة » أو « على (م) ١٨ - التأمل

صفحة

جهة الشرف» في علتها ١٦ - إذا كان لدينا فكرة كمالها الموضوعي
 ليس فينا على جهة الصورة ولا على جهة الشرف ، فهناك إذن خارج
 نفوسنا شيء هو علة لها ١٧ - إحصاء لأفكارنا ١٨ - أفكارنا
 عن الأشياء الجسمية ١٩ - أفكارنا عن الجوهر والمدة والعدد الخ
 ٢٠ - الفكره التي لدينا عن الله لا يمكن أن تأتي منا ، وإذن فهناك إله
 ٢١ - إننا نتصور اللامتناهي ، أي الله ، بفكرة حقيقية هي فينا على وجه ما
 قبل فكرة المتناهي ، أي أن إدراك الله سابق على إدراكنا لأنفسنا
 ٢٢ - إن هذه الفكرة عن الله ليست زائفة ٢٣ - لأنها على العكس
 صحيحة جداً ٢٤ - لا يمكن أن تكون صفات الكمال التي أنسبها
 إلى الله موجودة في بالقوة ٢٥ - الأشياء الحسية تجعلني السبب الذي
 يقتضي أن تكون الفكرة التي لدى عن وجود أكل من وجودي قد
 وضعها في موجود هو أكل شيء في الواقع ٢٦ - "م استفتدت
 وجودي ؟ لا يمكن أن أكون استفتدته من نفسي لسببين ٢٧ - لو
 افترضت أني كنت موجوداً دائماً فلا يلزم من أي كنت موجوداً في الزمان الماضي
 أن أكون موجوداً الآن ٢٨ - لم أستفد وجودي من أبوي
 ٢٩ - ولا من علل أخرى ٣٠ - والبداء ليس علة لوجودي ولا
 لحفظ وجودي ٣١ - الله هو خالقي ٣٢ - لا يمكن أن أكون
 ما أنا ، وأن تكون في نفسي فكرة إله ، ما لم يكن الله موجوداً وغير
 مخادع ٣٣ - خليق بنا أن نقف زلنهم النظر في إصفات هذا الإله
 الكامل .

التأمل الرابع : في الصواب والخطأ ١٦٧

(تقديم المترجم) ١ - من الميسور إذا خلصنا الذهن من الحواس
 أن نوجهه إلى الأشياء العقلية ٢ - في أن معرفة الله وسيلة للوصول
 إلى معرفة الأشياء الأخرى ٣ - يستحيل أن يضلنا الله ٤ - متى
 استعملنا العقل كما يدعى لم تقع في الخطأ ٥ - لا يلزم من هذا أننا
 لا نخطئ أبداً ٦ - الخطأ نقص فيحسب ٧ - الخطأ حرمان من

صفحة

- بعض السكّال ٨ - يستحيل أن يكون الله قد حرّمنا كمالاً كنّا نستحقّه
 ٩ - في أن ذلك ينبغي ألا يجعلنا نشك في وجوده فغاباته لا يمكن استكشافها،
 بل إن البحث عنها جراءة ١٠ - ينبغي ألا ننظر في أفعال الله منفصلة
 بل في مجملها ١١ - في أن خطائنا راجع إلى اشتراك علتين: الفهم
 والإرادة ١٢ - في أنه لا غلط أبداً في فهمنا ١٣ - في أن لإرادتنا
 أو حرية اختيارنا أوسع وأكمل ملكاتنا ١٤ - ما هي حرية
 الاختيار؟ ١٥ - الفهم والإرادة ليسا ذاتهما علة أخطائنا ١٦ - ينشأ
 الخطأ من أن الإرادة أوسع من الفهم ١٧ - الوضوح العظيم في الفهم
 يستتبع الميل القوي في الإرادة ١٨ - عدم المبالاة أو استواء الطرفين
 ١٩ - عدم المبالاة: يكون في الأشياء التي لا يتبينها الفهم بوضوح
 ٢٠ - إننا نصيب أو نخطئ وفقاً لمسيرة إرادتنا لفهمنا أو مجاوزتها لإياه
 ٢١ - ما صورة الخطأ ٢٢ - لا يحق لنا أن نشكو من أن الله لم
 يمنحنا فهماً أكمل من فهمنا ٢٣ - ولا من أنه وهبنا إرادة أوسع
 من ذهننا ٢٤ - ولا من أنه يشاركنا في تكوين أفعال الإرادة
 ٢٥ - في أنه ليس نقصاً في الله أن أعطانا الحرية، بل النقص فينا هو أننا
 نستعملها استعمالاً سيئاً ٢٦ - في أن الله مع ذلك كان يستطيع أن
 يجعلنا نستعمل حريتنا دائماً استعمالاً حسناً ٢٧ - في أنه إذا لم يصنع
 ذلك فلا محل للشكوى، ما دمنا نستطيع أن نعود الخلو من الخطأ
 ٢٨ - في أن جميع العلل الممكنة لأخطائنا قد أوردت فيما تقدم
 ٢٩ - وإننا قد بينا السبيل إلى الوصول إلى الحقيقة .

التأمل الخامس: في ماهية الأشياء المادية والعودة إلى الله

ووجوده ١٩٩

- (تقديم للمترجم) ١ - قبل الفحص عن وجود الأشياء المادية ،
 ينبغي أن ننظر ما هي الأفكار التي لدينا عنها ٢ - في أن لدينا فكرة
 واضحة متميزة عن الامتداد وعن كثير من خواصه ٣ - في أننا نعرف
 أيضاً بوضوح كثيراً من خواص الامتداد والأشكال والحركة ٤ - في

صفحة

- أن لدينا أفكاراً عن أشياء كثيرة طبائعها حقيقية وثابتة ٥ - أفكارنا لم ترد إلينا من الحواس ، فهي بالضرورة صحيحة ٦ - يلزم عن هذا أن الله موجود ٧ - اعتراض على الدليل ٨ - رد على الاعتراض ٩ - اعتراض آخر ، والرد عليه ١٠ - الفكرة التي لدينا عن الله ليست شيئاً مصطنعاً ولا مخترعاً ١١ - الأشياء التي نتصورها بوضوح وتميز هي وحدها كفيلة بإقناعنا إقناعاً تاماً ١٢ - لا شيء عندنا أيسر معرفة من الله ١٣ - يقين الأشياء الأخرى يعتمد بالضرورة على يقين وجوده ١٤ - لأنه بدون ذلك لا يكون لدينا إلا معرفة غير واضحة ١٥ - حتى في الأشياء التي نعتقد أنها أشد الأشياء يقيناً ١٦ - لكن ليس الأمر كذلك حين يكون لدينا معرفة بوجود الله ١٧ - هذه المعرفة تكفيها وسيلة مضمونة للوصول إلى معرفة ما لا حصر له من الأشياء .

التأمل السادس : في وجود الأشياء المادية وفي التمييز الحقيقي

بين نفس الإنسان وبدنه ٢٢٣

- (تقديم للمترجم) ١ - وجود الأشياء المادية ممكن ٢ - قوة التخيل تحققنا بوجودها ٣ - الفرق بين التخيل والتعقل المحض ٤ - كيف تكون لنا بهذا الفرق معرفة بديهية ٥ - مع أن التخيل يعتمد على شيء جسماني ، إلا أن هذا لا يثبت وجود الأشياء المادية ٦ - لكي تثبت وجود الأشياء المادية يحسن أن نبحث في ماهية الإحساس ٧ - ماذا ينبغي أن يعمل في هذا الفحص ٨ - إحصاء لكل ما أحسنه ٩ - منشأ الاعتقاد بأننا نحس أشياء مغايرة لفكرنا ١٠ - منشأ حكمنا بأن هذه الأشياء مشابهة للأفكار التي ولدت فينا ١١ - اقتناعي بأنه ما من فكرة في ذهني إلا وقد سلكت من قبل طريق الحواس ١٢ - كيف عرفت أن جسمي يخصني أكثر من أي جسم آخر ١٣ - لم أعتقد أني تعلمت من الطبيعة كل ما أجهله عن موضوعات حواسي

- ١٤ - التجارب التي هدمت ثقتنا بالحواس ١٥ - سببان عامان قد جعلانا نشك في صدق حواسنا ١٦ - ويتيسر بهما أن نرد على الأسباب التي أقنعتنا بصحة الأشياء الحسية ١٧ - ليس يلزمي أن أشك على العموم في كل ما تعرضه الحواس ١٨ - في أن ماهية النفس هي التفكير، وانها متميزة عن البدن حقاً ١٩ - في أن ملكتي التخيل والإحساس مختصان بالنفس ٢٠ - القدرة على التحول عن المكان واختلاف الوضع لا تختصان بالنفس بل بالبدن ٢١ - إن في الخارج جوهرأ يستطيع أن يحدث فينا أفكارنا عن الأشياء الحسية ٢٢ - في أن الله جعل في ميلنا إلى الاعتقاد بأنها صادرة عن الأشياء الجسمية؛ وإذن فالأجسام موجودة فيها حقاً ٢٤ - نستطيع أن نكتسب معرفة واضحة ومتميزة بالأشياء التي لا نتصورها بعد إلا بقدر أقل من الوضوح والتميز ٢٥ - كل ما تعلمنا الطبيعة إياه يشتمل على شيء من الحق ٢٦ - هنالك إذن شيء من الحق فيما تعلمنا الطبيعة عن الألم والجوع والعطش ٢٧ - تعلمنا الطبيعة بهذه الأحاسيس أن بين النفس والبدن اتحاد وثيقاً ٢٨ - هنالك أيضاً شيء من الحق فيما تعلمنا من الطبيعة عن وجود كثير من الأجسام حول جسدنا، وفيها منفعة أو مضرة له ٢٩ - إحصاء لأراء كثيرة يبدو أننا تعلمناها من الطبيعة، مع أنها أحكام سابقة ٣٠ - ما ينبغي أن نفهمه هنا من لفظ الطبيعة ٣١ - تعلمنا استعمال الحواس، لا للحكم على طبائع الأشياء، بل للوقوف على ما فيها من منفعة أو مضرة ٣٢ - قد اعتقدنا بغير دليل أن النجوم ليست أكبر من نار الشمعة ٣٣ - وأن في النار شيئاً يشبه الحرارة التي تولدها فينا ٣٤ - وأن المكان يكون خلاء حيث لا يؤثر فيه شيء على حواسنا ٣٥ - من تناول سمأ في بعض اللحوم لم تخذعه الطبيعة مباشرة ٣٦ - قد نتخذع مع ذلك أحياناً كثيرة في الأشياء التي تسوقنا الطبيعة إليها مباشرة ٣٧ - من خطأ الطبيعة أن يعيش المريض بداء الاستسقاء ٣٨ - هذا لا يتناقى مع رحمة الله ٣٩ - النفس لا تلتقي آثار الأشياء إلا عن طريق الخ ٤٠ - يلزم عن تكوين أعضائنا أننا

- قد نحس الماء في جزء من أجزاء الجسم دون أن نصاب بجرح فيه
- ٤١ - أحسن ما تمناه هو أن تكون الآثار التي تنبعث إلى المخ بحيث تحدث الأحاسيس التي هي نافعة للإنسان حين يكون سليماً معاف
- ٤٢ - أي طريقة أخرى تكون أقل ملاءمة لحفظ الجسم ٤٤ - مثل آخر لمنفعة مشاعرنا
- ٤٥ - يلزم عن هذا أن طبيعة الإنسان يمكن أن يلحقها العيب ، مع أن الله رحيم بعباده ٤٦ - في هذا الاعتبار تقع عظيم لكى نتبين خطأنا ولكى نتجنبه ٤٧ - بل لكى نتميز اليقظة من النوم ٤٨ - ولكن ينبغي آخر الأمر أن تسلم بضعف طبيعتنا ووهنها .

مؤلفات للدكتور عثمان أمين

* « خصائص الروح الفرنسى » .

(دار النشر هوروس) القاهرة سنة ١٩٤٤

* « إحصاء العلوم ، للفارابى ، مع مقدمة وتعليقات ، القاهرة

الطبعة الثالثة ، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٨

• «L'Humanisme de F.C.S. Schiller » (Bulletin of the Faculty of Arts. vol IV, part II,) Le Caire 1936.

* « ديكارت ، القاهرة سنة ١٩٤٢ (الطبعة الخامسة مزيده

ومنقحة مكتبة القاهرة الحديثه ١٩٦٥) .

•Muhammad Abduh, Essai sur ses idées philosophiques et religieuses» (Ministère de l'Instruction Publique, Imprimerie Misr) Le Caire 1944.

• « محمد عبده » (مجموعة « أعلام الإسلام »

القاهرة سنة ١٩٤٤

* « الفلسفة الرواقية » القاهرة سنة ١٩٤٤

(الطبعة الثانية مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٧)

* « شخصيات ومذاهب فلسفية » (مؤلفات الجمعية الفلسفية

المصرية) القاهرة سنة ١٩٤٥ .

• « دفاع عن العلم » لألير بابيه (مجموعة « نقائس الفلسفة

الغربية » القاهرة سنة ١٩٤٦) .

• « التأملات في الفلسفة الأولى » لديكارت مع مقدمة

وتحليلات وتعليقات ، القاهرة سنة ١٩٥١ .

الطبعة الرابعة ، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٨

• مشروع للسلام الدائم ، لإيمانويل كانط ، مع مقدمة

وتعليقات (مجموعة « نقائس الفلسفة الغربية ») الطبعة الثانية

مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة سنة ١٩٦٧

* « نحو جامعات أفضل »

(مكتبة الانجلو المصرية) القاهرة سنة ١٩٥٢

* « محاولات فلسفية » -

(الطبعة الثانية مكتبة الانجلو المصرية القاهرة سنة ١٩٦٨)

* « رائد الفكر المصرى »

(الطبعة الثانية مكتبة الانجلو المصرية ١٩٦٥)

* « تلخيص ما بعد الطبيعة ، لابن رشد -

(مكتبة مصطفى الحلبي القاهرة ١٩٥٧)

Lights on Contemporary Moslem Philosophy, (The Renaissance Library, Cairo 1958.)

* « شيلر » (سلسلة نوابع الفكر الغربى

دار المعارف ، القاهرة ١٩٥٨)

«Le Stoïcisme et la Pensée Islamique,» (La Revue Thomiste, Paris 1959).

* « رواد الوعي الإنسانى فى الشرق الإسلامى »
(المكتبة الثقافية ١٩٦١)

* « مبادئ الفلسفة » لديكارت
(مكتبة النهضة العربية ، القاهرة ١٩٦٢)

* « مستقبل الإنسانية » لكارل ياسبرز
(الدار القومية ، القاهرة ١٩٦٣)

* « فى الفلسفة والشعر » لما رتن هيدجر
(الدار القومية ، القاهرة ١٩٦٣)

* « دروس للشباب فى سيرة الأستاذ الإمام » (دراسات فى الإسلام ، القاهرة ١٩٦٤) .

* « الجوانية : أصول عقيدة وفلسفة ثورة »
(دار القلم ، القاهرة ١٩٦٤)

• « فلسفة اللغة العربية » - المكتبة الثقافية ١٩٦٥

• « نظرات في فكر العقاد » - المكتبة الثقافية ١٩٦٦

• « في اللغة والفكر » - معهد الدراسات العربية ،

القاهرة ١٩٦٧

• « رود المثالية في الفلسفة الغربية » دار المعارف -

القاهرة ١٩٦٧

• « ديكارت » الطبعة السادسة

مكتبة الأنجلو ١٩٦٩

• « إحصاء العلوم » للفارابي . الطبعة الثالثة

مكتبة الأنجلو ١٩٦٨

الإشراف اللغوى : حسام عبد العزيز
الإشراف الفنى : حسن كامل

تم طبع هذا الكتاب من نسخة قديمة مطبوعة



"التأملات الميتافيزيقية" من روائع المؤلفات
الفلسفية على الإطلاق، وهى بلا ريب أهم أجزاء
الفلسفة الديكارتية وأجدرها بالاعتبار. ونظرة إلى
المسائل التى تناولتها والحقائق التى بينتها تقنعنا
بأنها أوفى ما ألف الفيلسوف فى الميتافيزيقا بوجه
عام، وأبدع ما كتب فى النفس الإنسانية ووجود
الله بوجه خاص، كما يشير إلى ذلك النص الكامل
لعنوان الكتاب "التأملات فى الفلسفة الأولى:
وفيهما يبرهن على وجود الله وخلود النفس".
وقد ألف ديكارت كتابه هذا ليعرض على
الخاصة مذهبه الميتافيزيقى عرضاً علمياً منظماً،
ولذلك نشره باللاتينية دون الفرنسية سنة 1614
كما أشار إلى ذلك الفيلسوف ديكارت نفسه.

